biblioteka Le Monde diplomatique

Daniel Bensaïd

Wywłaszczeni

Marks, własność i komunizm

Książka i Prasa

Daniel Bensaïd

Wywłaszczeni
Marks, własność i komunizm

MARKS, KRADZIEŻ DRZEWA I PRAWO UBOGICH

KEYNES CZY MARKS, RATOWAĆ CZY OBALIĆ?

CZAS HISTORYCZNY, RYTMY POLITYCZNE

KOMUNIZM HIPOTETYCZNY

MOCE KOMUNIZMU

Przełożył Zbigniew Marcin Kowalewski

Instytut Wydawniczy Książka i Prasa
Warszawa 2010

Tytuły oryginałów:
Les dépossedés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres
Keynes, et après?
Temps historique et rythmes politiques
Un communisme hypothétique
Puissances du communisme

Przełożył:
Zbigniew Marcin Kowalewski

Przekład *Czasu historycznego, rytmów politycznych*:
Maciej Kropiwnicki

Przedmowa:
Michael Löwy

Redakcja:
Przemysław Wielgosz

Opracowanie graficzne:
Ireneusz Frączek

Grafika na okładce:
Krzysztof Ignasiak www.lepszyswiat.org.pl

Książka ta, wydana w ramach Programu Wsparcia Wydawniczego BOY-ŻELEŃSKI, korzysta z pomocy Wydziału Kultury Ambasady Francji w Polsce i Culturesfrance/ francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Europejskich.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication BOY-ŻELEŃSKI, a bénéficié du soutien du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Pologne et de Culturesfrance/ministère français des Affaires étrangères et européennes.

ISBN 978-8-388353-43-7
Instytut Wydawniczy Książka i Prasa
ul. Twarda 60, 00-818 Warszawa
tel. 022-624-17-27
kip@medianet.pl
http://www.iwkip.org
http://www.monde-diplomatique.pl

Spis treści

Przedmowa/ Daniel Bensaïd, komunista heretycki

Daniel Bensaïd opuścił nas 12 stycznia 2010 r. Strata jest niepowetowana, nie tylko dla nas, jego przyjaciół i towarzyszy walki, ale również dla kultury rewolucyjnej. Ze swoją niepokornością, humorem, szlachetnością, wyobraźnią był rzadkim przykładem intelektualisty-działacza w mocnym znaczeniu tych słów. Przypominam sobie nasze długie rozmowy, czasem dyskusje, przy stole, zwłaszcza między deserem a kawą, w jego ulubionej restauracji paryskiej Le Charbon. Nie zawsze się zgadzaliśmy, wręcz przeciwnie, ale jakże można było go nie lubić, nie podziwiać jego niezwykłej kreatywności, a przede wszystkim ducha oporu wobec wszystkiego, co składa się na nikczemność ustalonego ładu?

Auguste Blanqui, komunista heretycki – taki był tytuł artykułu, który w 2006 r. napisałem razem z Danielem (do książki pod redakcją naszych wspólnych przyjaciół, Philippe'a Corcuffa i Alaina Maillarda, o XIX-wiecznych socjalistach we Francji). Pojęcie komunisty heretyckiego doskonale pasuje do jego własnej myśli, uporczywie wiernej sprawie uciskanych, ale alergicznej na wszelką ortodoksję.

Jeśli książki Daniela czyta się z taką przyjemnością, to dlatego, że napisano je ostrym piórem prawdziwego pisarza posiadającego dar formuły, która może być zabójcza, ironiczna, gniewna lub poetycka, lecz zawsze trafia w sedno. Jego osobliwy, niezrównany styl literacki, nie był bezinteresowny – służył idei, przesłaniu, odezwie: nie uginać się ani nie

poddawać, nie rezygnować, nie zniechęcać się ani nie godzić się ze zwycięzcami. Siła oburzenia tchnie ze wszystkich jego dzieł.

I wierność widmu komunizmu, który opatrzył piękną definicją: to uśmiech wyzyskiwanych, którzy w Paryżu, w czerwcu 1848 r., słyszeli dochodzący z daleka odgłos wystrzałów z powstańczych karabinów – epizod ten opisał Tocqueville, a zreinterpretował Toni Negri. Jego duch przetrwa obecny tryumf globalizacji kapitalistycznej tak, jak duch judaizmu przetrwał zniszczenie Świątyni i wygnanie z Hiszpanii (lubię to niecodzienne i nieco prowokacyjne porównanie).

Komunizm XXI wieku był dla niego spadkobiercą walk minionych, Komuny Paryskiej, Rewolucji Październikowej, idei Marksa i Lenina oraz tych wielkich pokonanych, którymi byli Trocki, Luksemburg, Guevara. Był jednak również czymś nowym, stojącym na wysokości wyzwań teraźniejszych: ekokomunizmem (to on wymyślił ten termin), do walki z kapitałem włączającym bój ekologiczny i sytuującym go w centrum owej walki.

Dla Daniela duch komunizmu nie miał nic wspólnego z biurokratycznymi podróbkami. O ile do utraty tchu odrzucał próbę rozpuszczenia komunizmu przez kontrreformację neoliberalną w stalinizmie, o tyle uważał jednocześnie, że nie można uniknąć krytycznego bilansu błędów, które w obliczu dziejowego sprawdzianu rozbroiły październikowych rewolucjonistów sprzyjając termidoriańskiej kontrrewolucji: pomylenia klasy i ludu z partią, a partii z państwem, ślepoty wobec zagrożenia biurokratycznego. Trzeba wyciągnąć z tego pewne nauki historyczne, naszkicowane już w 1918 r. przez Różę Luksemburg – wagę demokracji socjalistycznej, pluralizmu politycznego, podziału władz, niezależności ruchów społecznych od państwa.

Z całego wkładu Daniela do odnowy marksizmu najważniejsze w moich oczach jest radykalne zerwanie ze scjentyzmem, pozytywizmem i determinizmem, którym tak bardzo, zwłaszcza we Francji, przesiąkł marksizm „ortodoksyjny". W tym zabiegu krytycznym ważne odniesienie to Blanqui. We wspomnianym wyżej artykule Daniel przypomniał polemikę Blanquiego z pozytywizmem – z ową myślą o postępie, który dokonuje się w należytym ładzie, bez rewolucji; z ową „odrażającą doktryną fatalizmu dziejowego" wyniesioną do rangi religii. Dla Blanquiego „tryby ludzkich spraw wcale nie obracają się równie niechybnie, jak tryby wszechświata – w każdej minucie można je wymienić". Daniel porównał tę formułę z formułą Waltera Benjamina: każda sekunda to wąskie drzwi, w których może pojawić się Mesjasz, czyli rewolucja – możliwe może zdarzeniowo wtargnąć na pole rzeczywistego.

Odczytanie Marksa na nowo, w świetle myśli Auguste'a Blanquiego, Waltera Benjamina i Charlesa Péguy, sprawiło, że Daniel pojął dzieje jako ciąg rozdroży, rozstajów czy rozgałęzień i rozwidleń, pole rzeczy możliwych, z którego wyjście jest nieprzewidywalne. Walka klas zajmuje na nim miejsce centralne, ale jej wynik jest niepewny i w niemałym stopniu zależy od przypadku.

W *Le pari mélancolique* (1997), który być może jest jego najpiękniejszą książką, przejął formułę Pascala stwierdzając, że działanie emancypacyjne jest „pracą dla niepewnego" implikującą zakład o przyszłość. Odkrywając marksistowską interpretację filozofii Pascala dokonaną przez Luciena Goldmanna zdefiniował rewolucyjne zaangażowanie polityczne jako wyrozumowany zakład o stawanie się dziejów, w którym „wszystko można stracić, a także zatracić się lub zagubić". Rewolucja przestaje więc być koniecznym skutkiem działania praw historii czy sprzeczności ekonomicznych

panowania kapitału i staje się hipotezą strategiczną, horyzontem etycznym, „bez którego wola ulega pokusie zaniechania, duch oporu kapituluje, wierność zawodzi, tradycja zanika".

W rezultacie, jak wyjaśnił we *Fragments mécréants* (2005), rewolucjonista to, w przeciwieństwie do człowieka wiary, człowiek wątpliwości – jednostka, która zakłada się o niepewność stulecia i z bezwzględną energią służy względnym pewnościom. Innymi słowy, ktoś, kto niestrudzenie stara się praktykować ów imperatyw, który Benjamin ogłosił w swoim ostatnim dziele – *O pojęciu historii* (1940), a mianowicie „swoje zadanie widzi w czesaniu historii pod włos"[1].

Michael Löwy

1 W. Benjamin, „O pojęciu historii", *Anioł zagłady. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 1996, s. 417.

I/ Marks, kradzież drzewa i prawo ubogich

1/ Ustawa o kradzieży drzewa a prawo zwyczajowe ubogich

Na przełomie XVIII i XIX w., w dobie Rewolucji Francuskiej, Nadrenia przez 20 lat była wcielona do Francji – najpierw do republiki, a następnie do cesarstwa. Po klęsce Napoleona w 1815 r. przyłączono ją do Prus. W konflikcie z państwem pruskim zaczęło wyłaniać się w Nadrenii nowoczesne społeczeństwo obywatelskie. Po Rewolucji i obecności francuskiej odziedziczyło ono reformę prawną, która zrywając z feudalnymi tradycjami prawa germańskiego gwarantowała swobodne dysponowanie własnością prywatną i abstrakcyjną równość podmiotów prawa. Drobną burżuazję intelektualną pociągało francuskie życie polityczne, natomiast rozproszony ruch roszczeniowy, przywiązany do obrony niedawno uzyskanych swobód w obliczu groźby restauracji dawnego ładu przez Prusy, pozostawał pod hegemonią burżuazji przemysłowej i handlowej zwróconej ku Anglii. Ogólnie rzecz biorąc, nadreńska burżuazja liberalna broniła pewnych zdobyczy Rewolucji, w tym opowiadała się za utrzymaniem kodeksów francuskich, reformy gminnej, swobód publicznych.

Nadreński ustrój prawny był cierniem w oku imperium pruskiego. Rząd berliński starał się usunąć go za pomocą

mnóstwa pośrednich ataków i częściowych reform, którym towarzyszyła ekspansja pruskiej biurokracji administracyjnej odpowiedzialnej za czuwanie nad ich wdrażaniem na miejscu. Stopniowa normalizacja biurokratyczna trwała prawie 35 lat. 6 marca 1821 r. prawo francuskie oficjalnie uchylono i zastąpiono prawem obowiązującym w pozostałych częściach królestwa. W 1824 r. na mocy rozporządzenia rząd nakazał wprowadzić prawo pruskie do postępowania karnego. W tym samym roku w nadreńskim reżimie więziennym przywrócono kary cielesne. W 1826 r. w nowym rozporządzeniu zadowolono szlachtę przywracając prawo starszeństwa i kwestionując zasadę równouprawnienia obywateli. W 1831 r. Heinrich Heine, uchodząc przed reakcją, wybrał życie emigranta w Paryżu.

W tę reakcyjną ofensywę wpisywały się posunięcia cenzorskie w stosunku do prasy. Wiosną 1843 r. doprowadziły one do zamknięcia gazety *Rheinische Zeitung*, której redaktorem naczelnym był Karol Marks, a następnie do jego dobrowolnej emigracji do Francji. Do 1848 r. prawo nadreńskie było jednak przedmiotem nieustannych zmagań między miejscowym liberalizmem a monarchią pruską.

Napięcie między społeczeństwem obywatelskim a państwem stanowiło sedno kontrowersji publicznej. Podczas długotrwałej próby sił między liberalizmem nadreńskim a samowładztwem pruskim *Rheinische Zeitung* odgrywała rolę protopartii politycznej społeczeństwa obywatelskiego. W tym kontekście ogłoszona 14 stycznia 1842 r. pruska instrukcja cenzorska z 24 grudnia 1841 r. stała się ważnym wydarzeniem. Marks zareagował niezwłocznie: „Prawo ścigające za przekonania *nie* jest *prawem państwa* dla *obywateli*, lecz *prawem jednej strony przeciw drugiej*", pisał. „A zatem nie jest ono prawem, lecz *przywilejem*." „W społeczeństwie, w którym *jeden* organ mieni się jedynym, wyłącznym

posiadaczem rozumu państwowego i moralności państwowej, rząd, który zajmuje pozycję zasadniczo przeciwstawną narodowi i dlatego uważa *swój antypaństwowy sposób myślenia* za powszechny, normalny sposób myślenia – nieczyste sumienie rządzącej koterii wynajduje prawa przeciw tendencji, *prawa zemsty*."[2]

W 1842 r. Marks został redaktorem naczelnym gazety. Jego ówczesna korespondencja z Bruno Bauerem świadczy o wadze, którą przywiązywał do prasy jako praktycznej realizacji teorii głoszonej przez ruch filozoficzny. W artykule z 5 maja 1842 r. przeciwstawił ustawie o cenzurze prewencyjnej, która „posiada tylko *formę* prawną", „ustawę prasową", która „jest rzeczywistym prawem, bo jest pozytywnym bytem wolności"[3]. W artykułach ze stycznia 1843 r. ponownie podkreślił ścisły związek prasy z duchem ludu w kształtowaniu opinii i przestrzeni publicznej. Udzielając poparcia stanowisku korespondenta znad Mozeli w sprawie nadreńskich hodowców winorośli, stwierdził ponownie, że „korespondent prasowy, *w najlepszej wierze* przedstawiając zasłyszany głos ludu", „może się uważać tylko za drobne ogniwo w złożonym organizmie, w którym swobodnie wybiera sobie jakąś funkcję". Zgodnie z tą logiką postulował anonimowość artykułów (zresztą swojego własnego też nie podpisał i długo po jego śmierci Engels wahał się z uwierzytelnieniem autorstwa tego artykułu), która „wynika z samej istoty prasy". „Podawanie *nazwiska* odgradzałoby jeden artykuł od drugiego tak wyraźnie, jak ciało jednej osoby odgradza ją od drugiej, i mijałoby się zupełnie z przeznaczeniem artykułu, które polega na

2 K. Marks, „Uwagi dotyczące nowej pruskiej instrukcji o cenzurze", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, Warszawa, Książka i Wiedza 1960, s. 16-17.

3 K. Marks, „Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł pierwszy: Debaty nad wolnością prasy i sprawą publikowania obrad Landtagu", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, s. 68.

tym, aby stanowił on tylko uzupełniające ogniwo." Chodziło o to, aby przekształcić gazetę „ze zbiorowiska wielu indywidualnych opinii w organ *jednego kierunku*".[4] Trudno o lepsze określenie partyjnej funkcji *Rheinische Zeitung*.

W 4 dni później Marks ponownie atakował: „W takiej samej mierze, w jakiej «wolna prasa» jest wytworem opinii publicznej, tworzy ona też opinię publiczną." „Ustosunkowuje się o warunków życia ludu" będąc „czynnikiem *politycznym*, lecz nie urzędowym", „obdarzonym *głową działacza państwowego* i *sercem obywatela*".[5] Ten nacisk na funkcję debaty publicznej nawiązywał oczywiście do liberalnej tradycji oświeceniowej, która definiowała taką debatę jako publiczny użytek z rozumu krytycznego.

21 stycznia pruscy ministrowie cenzury postanowili, że z dniem 1 kwietnia *Rheinische Zeitung* przestanie wychodzić.

W 1859 r. Marks, powracając do „przebiegu [jego] własnych studiów w dziedzinie ekonomii politycznej", przypomni o konfliktowym kontekście, który sprawił, że zainteresował się on bezpośrednio kwestiami społecznymi. „W roku 1842-43, gdy byłem redaktorem *Rheinische Zeitung*, znalazłem się w kłopocie, gdy wypadło mi po raz pierwszy zabrać głos na temat tak zwanych interesów materialnych. Debaty Landtagu reńskiego nad sprawą kradzieży drzewa i parcelacji własności ziemskiej, urzędowa polemika dotycząca sytuacji nadmozelskich chłopów, którą wszczął z *Rheinische Zeitung* pan von Schaper, podówczas nadprezydent prowincji reńskiej; wreszcie debaty nad wolnym handlem i cłami ochronnymi – to były dla mnie pierwsze bodźce do zajęcia się zagadnieniami

4 K. Marks, „Odpowiedź korespondenta znad Mozeli", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, s. 208, 209.

5 Tamże, s. 209, 208.

ekonomicznymi."[6] To właśnie w toku walki o przetrwanie gazety Marks podjął w końcu 1842 r. niezwykle ważną decyzję o zerwaniu z berlińską frakcją ruchu neoheglowskiego. Zerwanie to było pierwszym krokiem na drodze jego ewolucji od liberalizmu nadreńskiego do socjalizmu. Zbiega się ono dokładnie w czasie z publikacją serii artykułów o kradzieży drzewa i zapowiada rękopis kreuznachski, w którym, latem 1843 r., Marks załatwił porachunki z dziedzictwem filozofii heglowskiej. Przygotowało ono również grunt pod dwa duże artykuły: wstęp do *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* oraz *W kwestii żydowskiej*, opublikowane na początku 1844 r. w Paryżu, w jedynym numerze *Deutsch-Französische Jahrbücher*, który się ukazał. W artykułach tych Marks napiętnował złudzenia polegające na tym, że „emancypację obywatelską, polityczną" uważa się za ostatnie słowo „emancypacji ludzkiej", i zapowiedział nową, bezprecedensową, niesłychaną rewolucję – rewolucję społeczną, wynikającą z faktu „powstania klasy okutej w *kajdany radykalne*, klasy społeczeństwa obywatelskiego, która wcale nie jest klasą tego społeczeństwa; stanu, który oznacza rozkład wszystkich stanów" i „stanowiąc *całkowite zaprzepaszczenie człowieka*, może odzyskać samą siebie tylko przez *całkowite odzyskanie człowieka*. Tym rozkładem społecznym w postaci odrębnego stanu jest *proletariat*."[7]

6 K. Marks, „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 13, Warszawa, Książka i Wiedza 1966, s. 7-8.

7 K. Marks, „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, s. 471-472. O tym zwrocie filozoficznym 1843-1844 r. patrz zwłaszcza S. Kouvélakis, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paryż, Presses Universitaires de France 2004, oraz D. Bensaïd, „Présentation et commentaires", w: K. Marx, *Sur la question juive*, Paryż, La Fabrique 2006. O samym artykule Marksa w kontekście tego zwrotu fundamentalna jest praca P. Lascoumes, H. Zander, *Marx, du „vol de bois" à la critique du droit. Karl Marx à la* Gazette rhénane, *naissance d'une méthode: Édition critique de „Débats sur la loi relative*

Zwrot, który dokonał się w myśli marksowskiej w 1842-1843 r., zapoczątkował przezwyciężenie czegoś, co Louis Althusser nazwał „liberalnym momentem racjonalistycznym". W mutacji tej ważne miejsce zajmował artykuł Marksa o kradzieży drzewa. Ukazał się między 25 października a 3 listopada 1842 r. w kilku numerach *Rheinische Zeitung*[8]. Był reakcją na czerwcowe obrady Landtagu (Sejmiku) nadreńskiego nad projektem ustawy o kradzieży drzewa i innych produktów lasu wniesionym w imieniu króla Prus Fryderyka Wilhelma. Jak to określił Marks, prowincjonalne Landtagi występowały wówczas u boku ustawodawcy, którym było państwo pruskie, w roli ustawodawców „uzupełniających". W porównaniu z władzą centralną w Berlinie dysponowały ograniczonymi uprawnieniami. Landtag nadreński składał się z reprezentacji stanowych (deputowanych miast, wsi i szlachty), z których każda dysponowała taką sama liczbą 25 głosów (co zapewniało nadreprezentację szlachty). Zarówno dla reprezentacji miast, jak i dla reprezentacji wsi jedynym kryterium wybieralności, który brano pod uwagę, była renta gruntowa i opłata skarbowa.

Szerzenie się kradzieży drzewa było wyraźnie „skutkiem ubóstwa wiejskiego", które w tym czasie przeżywało rozkwit[9]. Chodziło o to, aby karać nielegalne przywłaszczanie

---

au vol de bois" et „Justification du correspondant de la Moselle", Paryż, Presses Universitaires de France 1984.

8 Artykuł stanowił część większej całości poświęconej debatom Landtagu reńskiego. Tylko ten artykuł i późniejszy artykuł o położeniu chłopów nadmozelskich bezpośrednio traktowały o kwestii społecznej. W 1851 r. przyszły burmistrz Kolonii Hermann Becker zaprojektował reedycję artykułów Marksa, które ukazały się w latach 1842-1851. Dlatego egzemplarze *Rheinische Zeitung* zawierające artykuł o kradzieży drzewa, poprawiony jego ręką w perspektywie reedycji, udało się odnaleźć w wiele lat później w archiwach miejskich Kolonii.

9 H. Stein, „Karl Marx und der rheinische Paurperismus des Vormärz: Eine Studie zur Sozialpolitik der *Rheinischen Zeitung* von 1842/43",

sobie drzewa i innych produktów leśnych przez masowo zubożałych chłopów, w takiej mierze, w jakiej przywłaszczanie nie miało na celu bezpośredniego zużycia drzewa, lecz jego sprzedaż jako towar (drewno opałowe było wtedy bardzo poszukiwanym surowcem). Pierre Lascoumes i Hartwig Zander cytują sporządzoną przez strażnika leśnego listę „szkód leśnych" wyrządzanych przez biedotę: kradzież jagód, borówek i innych owoców leśnych, kradzież produktów leśnych nieodzownych do produkcji szczotek i mioteł lub karmy dla inwentarza żywego, kradzież drzewa potrzebnego do naprawy sprzętu domowego i rolniczego, drzewa na listwy dachowe, na tyczki do chmielu, na schody, kozły i kobyłki, rusztowania, kradzież wikliny do koszykarstwa, kradzież chrustu na opał... Imponująca inwentaryzacja! Chodzi więc o dobra, które można skomercjalizować i bez których nie można zapewnić sobie egzystencji, tym bardziej, że nawet użytek domowy, który można z nich zrobić, coraz bardziej podlega cyrkulacji towarów.

Lascoumes i Hartwig tak reasumują istotę sporu: „Państwo pruskie miało raz na zawsze uregulować problemy prawne wynikające ze sprzeczności między prawem osób uprawnionych a prawem własności. Chodziło o problem indywidualnego korzystania z dobra uzyskanego na mocy prawa użytkowania. Czy można było uważać drewno przydzielane osobom uprawnionym za ich własność, czy też, przeciwnie, należało zaliczać je do «dobra naturalnego», którego można używać wyłącznie do bezpośredniego zaspokojenia elementarnych potrzeb?"[10]. Dylemat wynikał właśnie z tego, że w wyniku włączenia drewna do cyrkulacji towarów jego wartość użytkowa i wartość wymienna stały się nierozłączne. Chodziło o to, aby nowe ustawodawstwo położyło nacisk na prawo

Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins t. 14, 1932.

10 P. Lascoumes, H. Zander, op. cit., s. 104.

własności, ściśle odróżniając tytuły własności od tytułów konieczności, gospodarkę towarową od gospodarki naturalnej. W rezultacie ewolucja układu sankcji karnych instytucjonalizowała nowe formy przestępczości społecznej.

Na wstępie artykułu Marks, zajmując się „ziemskim zagadnieniem parcelacji własności gruntowej", poinformował, że nie dysponuje projektem ustawy, a tylko „zaledwie naszkicowanymi uzupełnieniami do ustawy", przedstawionymi w Landtagu, oraz skąpym, fragmentarycznym sprawozdaniem z obrad. Stwierdził, że w projekcie faktycznie chodzi o zdefiniowanie własności. Chce się zakwalifikować jako kradzież zarówno zrywanie gałęzi z „drzewa żywego", jak i zbieranie suchych gałęzi. W obu przypadkach chodzi o „przywłaszczenie cudzego drzewa", a więc o przestępstwo dające się zakwalifikować jako kradzież. Marks pisał: „Aby przywłaszczyć sobie drzewo żywe, trzeba je siłą wyrwać z jego organicznego związku. Akt ten, będąc jawnym zamachem na drzewo, jest przez to samo jawnym zamachem na właściciela drzewa. Następnie, kiedy kradnie się drugiej osobie drzewo ścięte, wtedy to ścięte drzewo jest produktem właściciela. Drzewo ścięte przeszło już przez pewną obróbkę. Miejsce naturalnego związku z własnością zajął związek sztuczny. Kto więc kradnie drzewo ścięte, kradnie czyjąś własność. Natomiast w wypadku chrustu niczego nie oddziela się od własności. Oddziela się od własności coś, co już jest oddzielone od własności. Złodziej drzewa wydaje samowolny wyrok na własność. Ten zaś, kto zbiera chrust, wykonuje tylko wyrok wydany przez samą naturę własności, gdyż właściciel lasu posiada tylko drzewo, ale drzewo nie posiada już tych suchych gałęzi. Zbieranie chrustu i kradzież drzewa są więc rzeczami zasadniczo różnymi. Różny jest przedmiot, nie mniej różna jest czynność wobec przedmiotu, odmienny więc musi też być zamiar; jaką bowiem inną miarą

obiektywną należy mierzyć zamiar, jeżeli nie treścią i formą czynności? I na przekór tej zasadniczej różnicy nazywacie obie czynności kradzieżą i karzecie obie jako kradzież."[11]

Marks kontestował w ten sposób logikę prawa udając, że czyni to z punktu widzenia właściciela roszczącego sobie prawo własności, które uwierzytelnia fakt, że drzewo rośnie w jego posiadłości lub że z niego bierze się drewno. Zbieracz chrustu miałby więc prawo przeciwstawić mu argument wynikający z prawomocnej interpretacji rzekomo naturalnego prawa: martwe drewno nie należy już do drzewa ani, w konsekwencji, do właściciela drzewa. Wynika z tego, że pod to samo przestępstwo nie podpadają dwa różne czyny, chyba że ignoruje się różnicę między czynami, w których przejawia się zamiar. Marks sugerował więc złośliwie, że takie połączenie obu czynów z łatwością może obrócić się przeciwko właścicielowi. Ten „brutalny pogląd, ustalający tylko wspólne cechy różnych czynności, a pomijający różnice między nimi", w końcu zaprzeczyłby sam sobie: „Jeżeli kradzieżą jest każde naruszenie własności, bez różnicy, bez dokładniejszego określenia, to czy kradzieżą nie jest wszelka własność prywatna-?"[12] Kontrowersja przesuwała się więc z kwestii delimitacji prawowitego prawa własności na kwestię prawowitości własności prywatnej jako takiej, podniesioną dwa lata wcześniej przez Proudhona w rozprawie pt. *Co to jest własność?*

Drugie ostrze ataku przeciwko projektowi ustawy odnosi się do problematycznego stosunku czynu do kary. „Okoliczność, że wartość powinna mieć znaczenie przy określaniu kary, rozumie się sama przez się. Jeżeli pojęcie przestępstwa wymaga kary, to faktyczne przestępstwo wymaga

---

11 K. Marks, „Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, s. 134.

12 Tamże, s. 135.

określonego wymiaru kary. Faktyczne przestępstwo ma swe granice. Kara musi mieć swe granice już choćby dlatego, aby być realna, musi być ograniczona według jakiejś zasady prawnej, aby być sprawiedliwa. Zadanie polega na tym, by karę uczynić rzeczywistym skutkiem przestępstwa. Musi ona w oczach przestępcy być nieuchronnym skutkiem jego czynu, a zatem *jego własnym czynem*. Granicą kary musi więc być granica jego czynu. Określona *treść*, która została naruszona, jest granicą określonego przestępstwa. *Miara* tej treści jest więc miarą przestępstwa. Tą miarą własności jest jej *wartość*. Jeśli osoba stanowi zawsze całość, we wszystkich granicach, to dana własność istnieje tylko w pewnych granicach, które nie tylko można określić, lecz które są określone, które nie tylko można zmierzyć, lecz które są zmierzone. Wartość jest społecznym bytem własności, logicznym wyrazem, w którym własność dopiero staje się społeczne zrozumiała i komunikatywna."[13] Kwantyfikacja sądowa prezentuje się jako system równoważników i proporcji między czynami a karami. W zamachu na własność miara kary wyraża „zrozumiałą i komunikatywną" miarę społeczną własności.

Okazuje się, że powierzając strażnikowi lasu, który „pozostaje na służbie i na żołdzie właściciela lasu", oszacowanie straty, gwarantując *„dożywotnie zatrudnienie* strażnika, którego funkcją jest składanie doniesienia" i zmuszając podsądnego do zapłacenia grzywny lub wykonywania pracy przymusowej na rzecz właściciela, projekt ustawy nie jest w stanie „wznieść się do punktu widzenia państwa". Przeciwnie – zniża się „do nierozsądnych i bezprawnych środków własności prywatnej". Logika, która „przemienia sługę właściciela lasu w autorytet państwowy", a „autorytet państwowy przemienia w sługę właściciela lasu", myląc sferę publiczną ze sferą prywatną,

13 Tamże, s. 136-137.

pańskiego żandarma z sędzią cywilnym, utrwala „pańskie sądownictwo" kosztem racjonalnego państwa prawa.[14]

W artykule o kradzieży drzewa (a także w artykule o sytuacji właścicieli winnic nadmozelskich) kwestia własności przede wszystkim służy Marksowi do ujawnienia sprzeczności zachodzących w stosunkach między społeczeństwem obywatelskim a państwem. Marks podchodzi do nich jednak z punktu widzenia racjonalizmu liberalnego. W jeszcze heglowskich kategoriach podkreśla, że zza pleców kwestii prawa wyzierają niespójności nowoczesnego państwa, które rujnują jego pretensje do uniwersalnej racjonalności. „Jeśli zaś okazuje się tu zupełnie wyraźnie, że interes prywatny chce, aby państwo w doborze środków zniżyło się do środków interesu prywatnego, to jakże miałoby nie wynikać z tego, że *reprezentanci interesów prywatnych*, mianowicie stanów, chcą, by państwo zniżyło się do sposobu myślenia interesu prywatnego? Każde nowoczesne państwo, które choćby w najmniejszym stopniu odpowiada pojęciu państwa, musi przy pierwszej praktycznej próbie oświadczyć takiej władzy ustawodawczej: twoje drogi nie są moimi drogami, a twoje myśli nie są moimi myślami!"[15]

To praktyczne zaprzeczenie pretensji nowoczesnego państwa potwierdza odwrócenie jego rzekomego stosunku ze społeczeństwem obywatelskim. Za pośrednictwem takiego ustawodawstwa, jak ustawą o kradzieży drzewa, władze publiczne, zamiast ucieleśniać interes ogólny wobec interesu prywatnego, przechodzą na służbę tego ostatniego. Państwo, które nie jest syntezą stosunków umownych zadzierzgniętych w społeczeństwie obywatelskim, a jedynie ich sumą, przeczy w ten sposób wyższej racjonalności, którą przypisuje mu Hegel. „Ani państwo nie polega w ogóle na

14 Tamże, s. 148, 151, 156.

15 Tamże, s. 151.

żadnej umowie, ani *ochrona* i *zapewnienie* życia i własności pojedynczych indywiduów nie jest wcale tak bezwarunkowo substancjalną istotą państwa, lecz przeciwnie, jest ono czynnikiem wyższym, który rości sobie prawo do samego tego życia i własności i domaga się złożenia ich w ofierze."[16] Takie sprowadzenie państwa do sumy prywatnych stosunków umownych szczególnie rażąco przejawia się w systemie kar wymierzanych przez prawo osobom „winnym" przestępstw leśnych. Skazując ich na grzywnę dla właściciela lub w razie jej nieuiszczenia na roboty przymusowe na jego rzecz, prawo zamienia karę publiczną w prywatne odszkodowanie. „Czy właściciel lasu mógłby lepiej ubezpieczyć swoje drzewo, niż się to dzieje w tym wypadku, kiedy przestępstwo zamieniono w rentę? Jak zręczny strateg przemienia on atak na siebie w niezawodne zwycięstwo i zysk." Państwo, pełniąc swoją funkcję monarszą, zachowuje się jak wulgarny ubezpieczyciel właścicieli. „*Kara* bowiem jako taka, jako przywrócenie prawa – które należy ściśle odróżnić od zwrotu wartości

16 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa, PWN 1969, s. 108-109. Hegel zaznaczył, że w przytoczonym fragmencie odnosi się do następującego wcześniejszego ustępu: „Nie polega natura państwa na stosunku opartym na umowie, niezależnie od tego, czy uważa się ją za umowę wszystkich ze wszystkimi, czy też za umowę tych wszystkich z panującym i państwem. Wmieszanie tego stosunku [opartego na umowie] oraz stosunków prywatnej własności w ogóle w stosunek państwowy doprowadziło do niesłychanej gmatwaniny w prawie państwowym i w sferze rzeczywistości. Podobnie jak przedtem, w czasach dawniejszych, prawa państwa i obowiązki państwa uważane były za bezpośrednią własność poszczególnych jednostek w przeciwstawieniu do prawa przysługującego panującemu i państwu, tak samo w pewnym okresie czasów najnowszych uważano prawa panującego i państwa za przedmioty wynikające z umowy i na niej oparte, za coś, co stanowi tylko *wspólność* woli i wynikło tylko z przypadkowej woli tych, którzy się w państwie zjednoczyli. – Chociaż te dwa stanowiska tak bardzo różnią się od siebie, to mają jednak to ze sobą wspólnego, że przenoszą określenia własności prywatnej do sfery, która jest zupełnie innej i wyższej niż one natury." Tamże, s. 90.

i odszkodowania, czyli przywrócenia własności prywatnej – przekształca się z *kary publicznej* w *prywatny okup*; grzywny nie wpływają do kasy państwowej, lecz do prywatnej kasy właściciela lasu. (...) Drzewo ma zdumiewającą właściwość, że skoro tylko zostaje ukradzione, przysparza swojemu właścicielowi właściwości państwowych, których ten przedtem nie posiadał. (...) Złodziej ukradł właścicielowi lasu drzewo, ale właściciel lasu użył złodzieja do tego, aby ukraść samo *państwo*."[17]

Sprawa kradzieży drzewa stwarza więc Marksowi okazję do wyciągnięcia ogólnych wniosków dotyczących realiów państwa i jego funkcji wobec społeczeństwa obywatelskiego. Landtag nadreński sprzeniewierzył się interesowi ogólnemu, ale wcale nie sprzeniewierzył się swojej misji. Przeciwnie, „wykonał w pełni swoje zadanie". „Reprezentował – do czego jest *powołany* – określony *interes poszczególny* i traktował go jako swój cel ostateczny. Fakt, że podeptał przy tym prawo, jest *prostą konsekwencją jego zadania*, interes jest bowiem z natury ślepym, niepohamowanym, jednostronnym, słowem, przeciwnym prawu instynktem naturalnym." Marks przyznaje, że „nader niechętnie" śledził „tę nudna i jałową debatę", ale nie żałuje, że poświęcił jej czas. Warto było to uczynić, ponieważ chodziło o to, aby na tym przykładzie odkryć i pokazać, „czego można by się spodziewać po *stanowym przedstawicielstwie poszczególnych interesów*, gdyby je kiedy na serio miano powołać do pełnienia funkcji ustawodawczych".[18]

Marks, będąc przeciwnikiem zgromadzenia korporacyjnego tego rodzaju, jest namiętnym obrońcą powszechnego prawa wyborczego, ryzykując niedocenienie faktu, że bardziej krętymi i o wiele mniej widocznymi drogami takie

17 K. Marks, „Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa", s. 163-166.

18 Tamże, s. 175-176.

prawo wyborcze również może doprowadzić do powołania „przedstawicielstwa poszczególnych interesów". Jako dobry racjonalista liberalny, w obliczu mistyfikacji państwa fałszywie uniwersalnego i racjonalnego przypisuje główną rolę społeczeństwu obywatelskiemu, szczególnie za pośrednictwem wolności prasy i ukonstytuowania przestrzeni publicznej pozwalającej na konfrontację przeciwstawnych interesów społecznych. Wątek ten powróci później, przeobrażony w perspektywie „obumierania państwa", nie poprzez rozpuszczenie państwa – podobnie jak prawa – w burżuazyjnym społeczeństwie obywatelskim ani poprzez zanik polityki zastąpionej „administracją rzeczy", lecz poprzez rzeczywiste przezwyciężenie wielkiego nowoczesnego rozłamu między społeczeństwem obywatelskim a państwem, gospodarką a polityką, sferą prywatną a sferą publiczną, prawami człowieka a prawami obywatela, rewolucją polityczną a rewolucją społeczną.

Rozmach zjawiska kradzieży drzewa w Nadrenii, poświadczony przez ówczesne statystyki sądowe, ilustruje żywotność zwyczajowych praktyk wynikających z prawa użytkowania i narastającej karalności tych praktyk przez kształtujące się społeczeństwo kapitalistyczne. Ten okres przejściowy stanowi więc decydujący moment w procesie redefinicji stosunków własności. Jak w stosunku do XVIII-wiecznej Anglii stwierdza E.P. Thompson, prawo staje się wówczas uprzywilejowanym instrumentem służącym narzucaniu „nowych definicji własności" na korzyść właścicieli, „likwidując nie zdefiniowane rolne prawa użytkowania lub przyspieszając grodzenia gruntów wspólnych"[19]. Wraz ze zniesieniem splotu praw osobistych i zbiorowych do tego samego dobra dochodzi do głosu przeciwstawność dwóch antagonistycznych koncepcji własności, która miała zostać rozwiązana na

19 E.P. Thompson, „Modes de domination et révolutions en Angleterre", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* t. 2 nr 2/3, 1971, s. 139.

korzyść bezwzględnego panowania prywatnego właściciela: „Waga spraw spornych dotyczących lasów świadczy więc, z jednej strony, o wprowadzaniu nowego kodu definicji własności i – szerzej – o narzucaniu systemu prawa opartego na indywidualizmie (warunku powszechnej wymiany), który zrywał z zasadami zwyczajowymi."[20]

To właśnie podkreśla w swoim artykule Marks, gdy przypomina, jak skasowano klasztory, „ale przygodnego wsparcia, które otrzymywali ubodzy w klasztorach, nie zastąpiono żadnym innym rzeczywistym źródłem pomocy" – jak „przekształcając mienie klasztorne w mienie prywatne i wynagradzając, być może, szkodę klasztorom, nie wynagrodzono szkody ubogim, którzy żyli z klasztorów" i w rezultacie „odcięto ich od starego prawa", każąc szukać sobie miejsca na rynku pracy. Rzecz w tym, że „źródłem wszystkich praw zwyczajowych biedoty był *chwiejny charakter* pewnego typu własności, nie będącej własnością zdecydowanie prywatną ani też zdecydowanie społeczną". Brutalnie znosząc *„dwoiste, chwiejne formacje własności"*, zniesiono jednocześnie „zobowiązania tej chwiejnej formy własności wobec klasy ubogich" i przywileje publiczne tejże formy. W nowym prawie, opartym na nowoczesnym rozumie, zapomniano jednak o tym, że „nawet wyłącznie z punktu widzenia prawa prywatnego chodziło tu o podwójne prawo prywatne, o prywatne prawo posiadacza i prywatne prawo nieposiadającego". Zbyt zajęte nadawaniem własności cywilnego charakteru i gwarantowaniem prawa właścicieli, przeoczyło więc ono, że „istnieją przedmioty własności, które *ze swej natury* nigdy nie mogą przybrać charakteru określonej z góry własności prywatnej; przedmiotami tymi z powodu ich żywiołowego charakteru i przypadkowego bytu rządzi prawo zawłaszczenia, a więc *prawo zawłaszczenia* stosowane przez tę klasę, którą właśnie

20 P. Lascoumes, H. Zander, op. cit., s. 108.

prawo zawłaszczenia wyłączyło z wszelkiej innej własności i która w społeczeństwie obywatelskim zajmuje taką samą pozycję, jak owe przedmioty w przyrodzie".[21]

W nowym prawie starano się znieść niezbywalne prawo ubogich do dobra wspólnego oferowanego przez przyrodę. W 1525 r., podczas wojny chłopskiej w Niemczech, prawo to tak sformułowano na liście 12 chłopskich postulatów: „Dolega nam brak drzewa, bo nasi panowie przywłaszczyli sobie wszystkie lasy, a jeżeli biednemu człekowi czego potrzeba, to musi kupować za cenę podwójną. Niech się widzi, że ani duchowieństwo, ani panowie świeccy nie kupowali tych lasów, co mają, zatem niech je pozwracają gminom i niech sobie każdy z gminy bierze darmo do użytku domowego, a jak potrzeba, to i na budulec za wiedzą osób wybranych przez gminy, żeby uniknąć niszczenia lasów."[22]

Nieokreśloność pewnego typu własności, mieszanej czy chwiejnej, pośredniej między własnością prywatną a własnością gminną, była zgodna z feudalnymi formami uspołecznienia ziemi. Prawa użytkowania gruntów wspólnych dotyczyły głównie hodowli (prawo przechodu, prawo wypasu, prawo zbierania pokłosia) i eksploatacji lasów (prawo zbierania martwego drewna). We Francji od XVII w. „nowa szlachta" starała się ograniczać te prawa ludowe. W wielkim ordonansie Colberta z sierpnia 1669 r. o wodach i lasach ograniczono prawo zbierania pokłosia do 4 miesięcy w roku oraz zakazano wypasu owiec w lasach i zbierania martwego drewna. Restrykcje te spotkały się z dobrze znanym historykom oporem chłopów. Pod wpływem Rewolucji Francuskiej prawo

21 K. Marks, „Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa", s. 141-142.

22 Cyt. za K. Kautsky, *Kwestia rolna. O tendencjach współczesnej gospodarki rolnej i polityce rolnej socjaldemokracji*, Warszawa, Książka i Wiedza 1958, s. 34.

podatkowe musiało pójść na ustępstwa wobec chłopstwa – uznać ich dawne prawa użytkowania lasów państwowych.

Powołanie się Marksa na „status naturalny" przedmiotów wydaje się odnosić do tradycji prawa naturalnego, a „prawo zawłaszczenia" – do *jus nullius*, przyznającego prawo do „dobra niczyjego" pierwszej osobie, która je zawłaszczy. To właśnie uzasadnienie prawne posłużyło do legalizacji kolonialnego zawłaszczenia ziem zadekretowanych jako dziewicze. Marks eksploatuje tu paradoksalną logikę tego argumentu: gdy własność nie jest uprawomocniona, tak, jak u Locke'a, przez działanie przekształcające przedmiot (pracę), prawo zawłaszczenia wynika z pierwotnego zajęcia danego dobra siłą („zajmowanie ziemi" w przypadku podbojów kolonialnych). Prawo takie daje się powszechnie stosować, toteż powinna z niego korzystać również klasa, która, „wykluczona z wszelkiej własności", na podobieństwo takich przedmiotów, znajduje się w swojego rodzaju przedcywilnym czy przedprawnym stanie natury.

Czy Marks zadowalał się przeciwstawieniem dawnego prawa zwyczajowego formalizmowi umownemu nowoczesnego prawa, czy też posługiwał się nim po prostu po to, aby obnażyć sprzeczności, w które wikłało się nowe ustawodawstwo? Niewątpliwie górę brało to drugie. Marksowi chodziło o wyeksponowanie niespójności wynikających z napięcia między społeczeństwem obywatelskim opartym na upowszechnieniu stosunków umownych a państwem, które miało racjonalnie reprezentować nieumowny interes ogólny. Sprzeczności te określały granice emancypacji „jedynie politycznej", zanalizowane w rok później w pracy pt. *W kwestii żydowskiej*. Odniesienie do prawa zwyczajowego nie wynikało jednak ze zwykłej taktyki dyskursywnej. Marks nie był ślepy na dwuznaczności zwyczaju i tradycji. Dobrze wiedział, że zwyczaj to bardzo szerokie pojęcie, pod którym mogą kryć

się przeciwstawne interesy. Pisał więc, że „przez tak zwane zwyczaje uprzywilejowanych rozumie się *zwyczaje przeciwne prawu*", a „data ich narodzin przypada na okres, w którym historia ludzkości tworzyła jeszcze część *historii przyrody*". Feudalizm to jeszcze *„duchowe królestwo zwierzęce"*, a przywileje zwyczajowe to wyraz zwierzęcej nierówności utrwalonej w ustawach: „Jeśli uprzywilejowani odwołują się od *prawa pisanego* do swych *praw zwyczajowych*, to domagają się zamiast ludzkiej treści – zwierzęcej formy prawa, ale forma ta wyrodziła się już teraz w zwykłą maskę zwierzęcą."[23]

U Marksa nie ma więc żadnej nostalgii za dawnymi „zwyczajami i obyczajami". Dopiero co zmieszał z błotem „filozoficzny manifest szkoły historycznej", którą scharakteryzował jako „niemiecką teorię francuskiego *ancien régime*'u"[24]. Teraz stara się jedynie ukazać znaczenie społeczne, jakiego w związku z kradzieżą drzewa nabiera delegitymizacja zwyczaju jako kontradyktoryjnego źródła prawa w imię zasad konstytucyjnych. Niemiecka szkoła historyczna Huga, Grimma, Savigny'ego, Beselera również występowała przeciw tej państwowej monopolizacji tworzenia prawa, w imię ciągłości regulacji zwyczajowych zakotwiczonych w specyficznych dziejach narodowych. Czyniła to jednak z punktu widzenia prawa zwyczajowego zapewniającego przywileje feudalne, a nie z punktu widzenia prawa zwyczajowego biedoty.

Podejście Marksa jest zupełnie inne. Chodzi mu o to, aby za fasadą ekumenizmu zwyczaju szukać konfliktu między dwoma antagonistycznymi prawami. „Jeżeli jednak te szlacheckie prawa zwyczajowe są zwyczajami sprzecznymi

23 K. Marks, „Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa", s. 138-139.

24 K. Marks, „Filozoficzny manifest historycznej szkoły prawa", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, s. 93-102.

z pojęciem rozumnego prawa, to prawa zwyczajowe biedoty są prawami sprzecznymi ze zwyczajem pozytywnego prawa." „Ustawodawstwa oświecone" jednostronnie godzą w te właśnie prawa zwyczajowe biedoty, a nie w przywileje zwyczajowe. Za pośrednictwem swoich zwyczajów ubodzy „z nieomylnym instynktem potrafią chwycić się tej *nieokreślonej* strony własności", o której była wyżej mowa, aby zaspokoić swoje naturalne potrzeby. „Cała klasa ubogich" uważała „jałmużnę przyrody" za swoją prawowitą własność. „Przez czynność *zbierania* elementarna klasa społeczeństwa ludzkiego występuje jako siła porządkująca produkty elementarnych sił przyrody. Podobnie ma się rzecz z produktami, które, rosnąc dziko, stanowią całkiem przypadkowy dodatek do własności i choćby z powodu swego znikomego znaczenia nie mogą być przedmiotem działalności właściciela; podobnie rzecz się ma ze zbieraniem pozostałego po żniwach pokłosia i innymi tego rodzaju prawami zwyczajowymi. W tych zwyczajach klasy biednej objawia się więc jakieś instynktowne poczucie prawa, ich korzenie są pozytywne i zgodne z prawem, a forma *prawa zwyczajowego* jest tu tym bardziej naturalna, że *samo istnienie tej klasy ubogich* jest dotąd *jedynie zwyczajem* społeczeństwa obywatelskiego, który nie znalazł jeszcze odpowiedniego miejsca w ramach świadomej struktury państwa."[25] Sam zwyczaj, często przedstawiany jako naturalne źródło praw, jest kontradyktoryjną konstrukcją społeczną. Mówiąc o „zwyczaju ludowym" i przeciwstawiając go zwyczajowi uprzywilejowanych nie popełnia się żadnego pleonazmu. Podobnie jak prawo pisane, prawo zwane zwyczajowym też jest wyrazem układu sił.

W tym znaczeniu „prawo zwyczajowe ubogich" można przeciwstawić formalnej równości między stronami umowy,

25 K. Marks, „Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa", s. 140, 143.

której się nie dotrzymuje, ale którą uświęca się w imię „praw człowieka" przykrywając ich uniwersalnością partykularny interes klasy panującej. „My zaś, niepraktyczni ludzie, domagamy się dla biednej, politycznie i społecznie wydziedziczonej masy narodu tego, co uczona i pojętna służalczość historyków odkryła jako prawdziwy kamień filozoficzny, by wszelkiego rodzaju nieczyste pretensje przemieniać w czyste złoto sprawiedliwości. Domagamy się dla biedoty *prawa zwyczajowego*, a mianowicie nie lokalnego prawa zwyczajowego, lecz takiego, które jest prawem zwyczajowym biedoty we wszystkich krajach. Idziemy jeszcze dalej i twierdzimy, że prawo zwyczajowe ze swej natury może być *tylko* prawem tych najniższych i wydziedziczonych podstawowych warstw ludności."[26].

„Prawo przeciw prawu", napisze Marks w *Kapitale*. „Między równymi prawami rozstrzyga siła."[27] W całej rozciągłości stosuje się to również do równych praw usankcjonowanych zwyczajem. W historii społecznej można prześledzić, jak czerwona nić łączy dawne prawo zwyczajowe ubogich z prawami do życia, egzystencji, pracy, dochodu, dachu nad głową,

26 Tamże, s. 138.

27 „Sama natura wymiany towarowej nie zakreśla dniowi roboczemu, a przeto i pracy dodatkowej, żadnej granicy. Kapitalista działa zgodnie ze swym prawem nabywcy, gdy usiłuje przedłużyć jak najbardziej dzień roboczy i bodaj zrobić dwa dni robocze z jednego. Z drugiej strony swoista natura sprzedanego towaru zakreśla granicę spożywania go przez nabywcę, a robotnik działa zgodnie ze swym prawem sprzedawcy, gdy chce ograniczyć dzień roboczy do określonej normalnej długości. Mamy tu więc do czynienia z antynomią: prawo przeciw prawu, przy czym oba prawa jednakowo usankcjonowane są przez prawo wymiany towarowej. Między równymi prawami rozstrzyga siła. Oto dlaczego w dziejach produkcji kapitalistycznej normowanie dnia roboczego przybiera postać walki o granice dnia roboczego – walki między zbiorowym kapitalistą, tzn. klasą kapitalistów, a zbiorowym robotnikiem, tzn. klasą robotniczą." K. Marks, „Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej" t. I, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 23, Warszawa, Książka i Wiedza 1968, s. 272.

przeciwstawnymi prawom własności prywatnej. To one leżały u podstaw „ludowej ekonomii politycznej", której rzecznikiem podczas Rewolucji Francuskiej był m.in. Robespierre, czy „gospodarki podległej naturalnemu prawu do istnienia", którą w związku z rozruchami głodowymi w XVIII-wiecznej Anglii Thompson nazwał „gospodarką moralną"[28].

2/ Wojna socjalna własności prywatnej

Gdy człowiek jako podmiot indywidualny i strona umowy staje się miarą praktyk społecznych, własność definiuje się w stosunku do niego jako własność prywatną. W dobie klasycyzmu status własności ewoluował więc stopniowo ku „absolutyzmowi własności". Ze stanu dobra przeszła ona w stan prawa podmiotowego: absolutyzm własności to przede wszystkim zniesienie względności własności feudalnej. Prawo podmiotowe nie zadowala się regulacją stosunków między jednostkami ludzkimi – zezwala ono na podejmowanie działań prawnych. Tak oto nowoczesne pojęcie własności, nośne w dynamikę ekspansji pól, na których się je stosuje, wchodziło w konflikt z dawną koncepcją własności jako biernego sposobu posiadania. Grodzenia (zagarnianie gruntów gminnych przez wielkich właścicieli ziemskich), zapoczątkowane w Anglii w końcu XV w., usankcjonowano prawnie dopiero w XVIII w. Wtedy, jak mówił Ernst Bloch, samo prawo stało się narzędziem grabieży.

Od XVII w. – od rewolucji angielskiej i holenderskiej – palącym problemem stało się przekształcenie form

28 E.P. Thompson, „The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", „The Moral Economy Reviewed", *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, Nowy Jork, New Press 1993.

własności i pojawienie się nowego podziału na sferę publiczną i prywatną.

Podczas rewolucji angielskiej 1649 r. lewelerzy, wyrównywacze, uważali, że każdemu przysługuje własność jego osoby i że jest ona fundamentem konstytucji, a nie odwrotnie. W apelu z lipca 1647 r. leweler Overton proklamował: „Każdej jednostce ludzkiej żyjącej na tym padole jest naturalnie dana własność indywidualna, której nikt nie ma prawa pogwałcić ani uzurpować, gdyż tym, co sprawia, że jestem sobą, jest własność siebie. Innymi słowy, nie mając siebie, nie byłbym sobą. Nikt nie ma władzy nad moimi prawami i wolnościami, a ja nie mam władzy nad niczyimi prawami i wolnościami." Być wolnym, to być właścicielem samego siebie, a tym samym środków i wytworów swojej pracy[29]. Punktem wyjścia lewelerów nie była krytyka własności, lecz koncepcja równości podparta argumentem teologicznym. Na posiedzeniu Rady Generalnej Armii Nowego Typu, które odbyło się w październiku 1647 r. w Putney pod przewodnictwem Olivera Cromwella i jego zięcia Henry Iretona, główna kontrowersja dotyczyła cenzusowego ograniczenia prawa własności do właścicieli.

Na zebraniu tym leweler Sexby oburzał się: „Tysiące spośród nas, żołnierzy, ryzykowały życie; w ogóle nie uzyskaliśmy własności pod postacią dóbr, ale uzyskaliśmy swoje prawa przyrodzone. Teraz jednak wydaje się, że jeśli człowiek nie ma w kraju stałej własności, to nie ma prawa. Dziwię się, że do tego stopnia daliśmy się oszukać." Wtórował mu leweler Rainsborough: „Widzę, że nie można cieszyć się wolnością nie obalając wszelkiej własności! Jeśli taka zasada ma obowiązywać, to niech obowiązuje. W takim razie chciałbym jednak wiedzieć, dlaczego dotychczas żołnierz tak walczył.

29 Patrz C.B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif: De Hobbes à Locke*, Paryż, Gallimard 2004, s. 234.

Walczył, aby samemu się zniewolić, dać władzę bogaczom, właścicielom posiadłości, zrobić z siebie wiecznego niewolnika. Stwierdzamy, że w żadnych przymusowych mobilizacjach nie można werbować nikogo należącego do kategorii właścicieli ziemskich." Krytyka własności wynikająca z obrony wolności i równości prowadziła do odróżnienia własności swojej osoby od „własności pod postacią dóbr".

W 1649 r. radykalizacja angielskiego procesu rewolucyjnego sprawiła, że centralną kwestią tego procesu lewelerzy uczynili dawne prawo ubogich i przywrócenie gruntów gminnych z korzyścią dla ubogich. Akt oskarżenia przeciwko „zdemaskowanemu *tyranipokrycie*", datowany 14 sierpnia, bezpośrednio godził w tajne porozumienie władzy i własności. „Potężnych należy potężnie karać, gdyż grzechy rządu są podwójne i nie do przyjęcia: czy ty, który innym każesz nie kraść, sam będziesz kradł? Czy ty, który każesz innym pracować, sam będziesz próżnował? Czy ty, który innych uczysz pokory, sam będziesz pełen pychy? Lecz ci bogaci i przebiegli złodzieje, którzy nie grasują na drogach, aby zagrabić trzosy, ani nie wsuwają się zręcznie przez okna, gdyż znaleźli chytrzejszy, bardziej niecny sposób okradania ludzi niż ciemna biedota, czują się bezpiecznie. Prawo i kat są im podporządkowani i nie śmie się ich wieszać, toteż złodziejami czyni z nich prawo parlamentu, a więc nie są złodziejami! Bowiem to wszystko, co kradną i zagarniają, do nich należy na mocy prawa lwa z bajki, a gdy jest taka potrzeba, mogą pokazać wam papier, na którym jest napisane, że taki czy inny kraj, takie czy inne miasto, taka czy inna wieś, taka czy inna ziemia, takie czy inne domy, dobra itd. – że to wszystko do nich należy." W petycji skierowanej w tymże samym roku do Izby Gmin Pierre Chamberlen żądał, aby przyznano „tym, którzy podpisali się pod tą petycją, jak również wszystkim ubogim w Anglii: 1. pozostałe grunty, dobra i dzierżawy, 2.

oraz wszelkie należności figurujące w rachunkach publicznych, 3. jak również to wszystko, co należy się ubogim w postaci nie uprawianych gruntów gminnych, lasów, wrzosowisk, nieużytków, terenów łowieckich..., 4. a także wszystkie kopalnie, których obecnie się nie eksploatuje, wszystkie grunty zalane przez morze lub od niego uwolnione..."[30]

W odpowiedzi na ten wielki wstrząs rewolucyjny Tomasz Hobbes starał się, aby w imię egalitarnego prawa naturalnego – zeświecczonej formy równości istot ludzkich wobec Boga – własność prywatna znalazła się poza zasięgiem swoich krytyków. Dla niego własność była instytucją stworzoną i gwarantowaną przez państwo. Pisał: „Gdzie nie ma jeszcze państwa, tam nie ma i własności, jako że tam wszyscy ludzie mają uprawnienie do wszystkich rzeczy." Wprowadzenie własności jest więc „aktem władzy". „Związana jest z suwerennością cała moc ustanawiania reguł, dzięki którym każdy człowiek może wiedzieć, z jakich dóbr może korzystać i jakie działania może wykonywać, nie doznając przeszkody ze strony innych współpoddanych; i to jest, jak nazywają ludzie, *własność*. (...) Odżywianie społeczności państwowej polega na *obfitości i rozdziale środków* podtrzymujących życie. (...) Rozdział tych środków spożywczych, to ustanawianie tego, co *moje, twoje i jego*; to znaczy, jednym słowem: ustanawianie własności, i to we wszystkich rodzajach państwa, należy do władzy suwerennej. Gdzie bowiem nie ma państwa, tam trwa (...) wieczna wojna każdego człowieka z każdym jego sąsiadem; i wobec tego każda rzecz należy do tego, kto ją zdobył i kto ją dzierży siłą; a to nie jest ani *własność*, ani *wspólność*

30 O lewelerach patrz Ch. Hill, *The English Revolution 1640*, Londyn, Lawrence and Wishart 1955; tenże, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin 1984; H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, Nottingham, Spokesman Books 1976; O. Lutaud, *Les niveleurs, Cromwell et la République*, Paryż, Auber-Montaigne 1978.

dóbr, lecz *niepewność*." W rezultacie „tezą, która prowadzi do rozpadu państwa, jest to, że *każdy człowiek prywatny ma bezwzględną własność swoich dóbr, taką, która wyłącza uprawnienia suwerena*. Każdy człowiek istotnie ma własność, która wyklucza uprawnienie wszelkiego innego poddanego. Ale ma tę własność jedynie od swej władzy suwerennej; gdyby bowiem nie ta władza, każdy inny człowiek miałby równe uprawnienia do tej samej rzeczy."[31]

Rewolucję Francuską prześladowała jednak *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności* Jana-Jakuba Rousseau. „Ten, kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Iluż to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kołki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: «Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta; będziecie zgubieni, gdy zapomnicie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo!»" Własność jako instytucja społeczna ma więc historię, „owo bowiem pojęcie własności, zależne od wielu wcześniejszych, które mogły powstać tylko stopniowo, nie zrodziło się w umyśle ludzkim z dnia na dzień". Zwykłe posiadanie niektórych zamieniło się we własność i ukształtował się w ten sposób nowy rodzaj prawa – prawo własności odmienne od tego, które wynika z prawa natury. Rousseau, historyzując pojęcie własności, problematyzował jej prawowitość. Formułując w swojej rozprawie hipotezę praw (równie wyimaginowaną, jak początkowa umowa społeczna), które sprawiły, że „słabemu przybyło jeszcze więzów, a sił bogatemu, które wolność naturalną zniszczyły bezpowrotnie, utrwaliły na zawsze panowanie własności i nierówności, zręczne przywłaszczenie zamieniły w nieodwołalne już

31 T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa, PWN 1954, s. 127, 158, 219, 289.

prawo i na korzyść kilku ambitnych wprzęgły odtąd cały ród ludzki w jarzmo pracy, niewoli i nędzy", w sferze filozoficznej zapoczątkował prawdziwą zmianę epoki. W porównaniu z próbami uprawomocnienia własności naturalnym prawem zawłaszczenia poprzez zajęcie lub pracę, zwrot ten był radykalny. Dla Rousseau „prawo własności ma swe źródło tylko w umowach i w stanowieniu przez ludzi", toteż „każdy człowiek może dobrowolnie rozporządzać tym, co posiada; inaczej jednak ma się rzecz, kiedy chodzi o najistotniejsze dary natury, takie jak życie i wolność, którymi każdemu wolno się cieszyć, ale których zrzec się jest prawem co najmniej bardzo wątpliwym."[32]. Było to stwierdzenie bezwzględnej przeciwstawności prawa do istnienia (do „życia"!) i prawa własności prywatnej.

W swoim projekcie Deklaracji Praw Człowieka z 23 sierpnia 1789 r. Jean-Paul Marat był jednym z bardzo niewielu, którzy wskazywali na antagonizm występujący między prawem własności a prawem do istnienia. „Dopóki przyroda obficie oferuje ludziom środki pozwalające wyżywić się i odziać, wszystko dobrze idzie i na ziemi może panować pokój. Gdy jednak komuś wszystkiego brakuje, ma on prawo wydrzeć innemu nadmiar, w który opływa" głosił Marat. „Aby utrzymać się przy życiu, człowiek ma prawo dopuszczać się zamachów na własność, wolność, a nawet na życie swoich bliźnich."[33]. 2 grudnia 1789 r. Maksymilian Robespierre, piętnując sprzężone ze sobą skutki liberalizmu gospodarczego i stanu wojennego, wyzywał z kolei „najskrupulatniejszego obrońcę własności prywatnej", aby otwarcie oświadczył, że

32 J.J. Rousseau, „Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi", *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa, PWN 1956, s. 186, 207, 216.

33 Ch. Fauré, *La déclaration des droits de l'homme de 1789*, Paryż, Payot 1988, s. 110.

„rozumie pod nim prawo do obdzierania i mordowania bliźnich". „Jakże więc można twierdzić, że wszelkie utrudnienie, a raczej wszelka reguła obowiązująca przy sprzedaży zboża, była zamachem na własność i maskować ten barbarzyński system ujmującą nazwą: wolność handlu?" Pod wpływem dynamiki rewolucji Robespierre dochodził do wniosku, że pierwszym spośród niezbywalnych praw jest prawo do istnienia. „Definiując wolność jako pierwsze z dóbr człowieka, najświętsze z praw, którymi obdarza go natura, słusznie powiedzieliście, że jej granicą są prawa innego człowieka. Dlaczego nie zastosowaliście tej zasady do własności, która jest instytucją społeczną? To tak, jakby odwieczne prawa natury były mniej nienaruszalne niż konwencje ludzkie."[34]

Rewolucja Francuska najpierw dokonała konstytucyjnej sakralizacji własności, uważanej w rewolucyjnym duchu liberalnym za fundament i gwarancję wolności indywidualnej obywatela, a następnie faktycznie zdesakralizowała własność przeciwstawiając jej prawo do istnienia. Stało się tak pod presją sankiulotów Roku II (1793), zwłaszcza przy okazji ustalania maksymalnych cen chleba i artykułów pierwszej potrzeby. Zimą Roku II walka klas doprowadziła sprzeczność między prawem własności a prawem do istnienia do punktu przełomowego[35]. Podczas ówczesnej zawieruchy prawo do istnienia inspirowało rewolucyjnych członków Konwentu Narodowego, którzy podporządkowali mu prawo własności. W przemówieniu z 10 maja Robespierre odpowiedział na argumenty ekonomistów liberalnych właśnie w imię takiej – jak

34 M. de Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté: Discours*, Paryż, La Fabrique 2000, s. 231. Artykuł 12 projektu deklaracji praw człowieka z kwietnia 1793 r. stanowił: „Społeczeństwo jest zobowiązane zapewnić środki utrzymania wszystkim swoim członkom, zapewniając im czy to pracę, czy środki do życia tym, którzy nie są w stanie pracować."

35 D. Guérin, *La lutte des classes sous la première République: Bourgeois et «bras nus», 1793-1797* t. 1, Paryż, Gallimard 1968.

sam ją określał – „ludowej ekonomii politycznej". Florence Gauthier widzi w niej wyraz „politycznego liberalizmu powszechnego prawa naturalnego, stawiającego w centrum wolność, z którą nierozerwalnie związane jest prawo do życia i do środków egzystencji". Stwierdza ona, że sprzeczność, która wówczas wybuchła, między „wolnością polityczną a wolnością gospodarczą, to znaczy, w łonie prawa naturalnego, między naturalnym prawem własności dóbr materialnych, które jest prawem szczególnym, a naturalnym prawem do życia i wolności, które jest prawem ogólnym, doprowadziła właścicieli do rezygnacji z oświeceniowego humanizmu i odrzucenia powszechnego prawa naturalnego".[36]

Ponieważ w wyniku rewolucji nawet sama prawowitość własności stała się problematyczna, w kodeksie cywilnym Napoleona trzeba było – jak mówił jego główny twórca kodeksu, Jean-Étienne-Marie Portalis, przedstawiając go w Ciele Prawodawczym – „zdefiniować to wszystko, co może wiązać się z wykonywaniem prawa własności – prawem podstawowym, na którym opierają się wszelkie instytucje społeczne"[37]. Zgodnie z artykułem 544 kodeksu, „własność jest prawem posiadania i dysponowania rzeczami w sposób jak najbardziej absolutny, pod warunkiem, że nie czyni się z niej użytku zabronionego przez ustawy i rozporządzenia"[38]. W ten sposób uwolniono prawo własności od wymogów i ograniczeń

36 F. Gauthier, „De Mably à Robespierre: De la critique de l'économique à la critique de la politique", w: F. Gauthier, G.R. Ikni (red.), *La guerre du blé au XVIIIe siècle: La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIIIe siècle*, Paryż – Montreuil, Éditions de la Passion 1988, s. 19.

37 J.É.M. Portalis, „Présentation du titre *De la propriété* devant le Corps législatif, et exposé des motifs", w: P.A. Fenet (red.), *Recueil complet de travaux préparatoires du Code civil*, t. XI, Paryż, Ducessois 1828, s. 132.

38 Dosłownie, w oryginalnym przekładzie na język polski, „własność jest to prawo używania i rozrządzania rzeczami w sposobie najrozciąglejszym, byleby w używaniu nic takiego nie czynić, cokolwiek zabronione

zwyczajowych, przełamując opór „gospodarki moralnej" i „ludowej ekonomii politycznej".

Tymczasem jeszcze w 1821 r. Hegel, pisząc o prawie własności, stwierdzał: „Życie (...), jeśli znajduje się w *najwyższym niebezpieczeństwie* i w kolizji z własnością prawną innego człowieka, może domagać się dla siebie *prawa koniecznej potrzeby* – nie z racji słuszności, lecz dlatego, że jest to jego prawo – gdyż tym, co występuje tu po jednej stronie, jest nieskończone pogwałcenie istnienia i wraz z tym całkowitą bezprawność, a po drugiej tylko pogwałcenie jednego jednostkowego, ograniczonego istnienia wolności. (...) Z prawa koniecznej potrzeby płynie dobrodziejstwo polegające na tym, że dłużnikowi pozostawia się narzędzia rzemieślnicze, sprzęt do uprawy roli, odzież, pozostawia się w ogóle z jego majątku – a więc z własności wierzycieli – to wszystko, co uważane jest za potrzebne, by mógł (nawet zgodnie z wymaganiami swego stanu) utrzymać się. Konieczna potrzeba ujawnia skończoność, a tym samym i przypadkowość zarówno prawa, jak i dobra."[39] To prawo koniecznej potrzeby nie wynika ze „słuszności", nie jest publiczną formą miłosierdzia, lecz prawem w pełnym znaczeniu tego słowa, które w sytuacjach społecznych wynikających z nagłej konieczności można i należy przeciwstawić prawu własności.

W tym czasie w Anglii, kraju, w którym kapitalizm najbardziej się rozwinął i rozpętał już rewolucję przemysłową, borykał się on jeszcze z „prawem do życia". Opisał to Karl Polanyi, który zwrócił uwagę na „fakt solidarności społecznej na wielką skalę" znany jako prawo ze Speenhamland, od nazwy miejscowości w hrabstwie Berkshire. W 1795 r. miejscowi notable, uznając „prawo do życia", postanowili zapewnić ubogim

jest prawami albo urządzeniami". *Kodex Napoleona z przypisami, Xiąg trzy*, Warszawa, Druk XX Piarów 1810, s. 148.

39 G.W.F. Hegel, op. cit., s. 132.

z każdej parafii, bez względu na to, czy mieli pracę, czy nie, minimum życiowe indeksowane ceną chleba i uwzględniające liczbę osób, które mieli na utrzymaniu. Notable ci z pewnością nie byli czystymi filantropami. Niewątpliwie starali się zachować *status quo* w stosunkach społecznych i rodzinnych oraz amortyzować niszczycielskie skutki pierwotnej akumulacji kapitału. Możliwe, że w ich światopoglądzie była obecna mieszanka względów religijnych i tradycji „gospodarki moralnej". Prawo ze Speenhamland „wprowadziło innowację społeczną i ekonomiczną polegającą, ni mniej, ni więcej, tylko na «prawie do życia» i aż do jego unieważnienia w 1834 r. skutecznie uniemożliwiło powstanie konkurencyjnego rynku pracy" w Anglii – czyli uniemożliwiło jego powstanie przez 40 lat, „w najbardziej aktywnym okresie rewolucji przemysłowej". Dopiero w 1834 r. ten szerzący się w Anglii system zastąpiono nową ustawą o ubogich, która zniosła „prawo do życia".[40]

„W latach 30. i 40. XIX w. naukowe okrucieństwo ustawy tak wstrząsnęło uczuciami publicznymi, a protesty współczesnych były tak gwałtowne, że u następnych pokoleń wyrobiły zniekształcone wyobrażenie o sytuacji. Prawdą jest, że gdy zlikwidowano pozazakładową opiekę społeczną, licznych ubogich, najbardziej potrzebujących, pozostawiano na łasce losu, a także prawdą jest, że wśród nich najstraszniej ucierpieli ubodzy niezdolni do pracy, zbyt dumni, aby pójść do przytułków, które stały się siedliskami hańby. Chyba nigdy, w całej epoce nowoczesnej, nie popełniono równie bezlitosnego aktu reformy społecznej. Poddając biedotę próbie przytułków i po prostu starając się w ten sposób stworzyć sprawdzian prawdziwej nędzy, zmiażdżono życie mnóstwa ludzi. Dobroduszni filantropi promowali na zimno torturę

40 Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press 2001, s. 81-86.

psychologiczną i gładko wprowadzali ją w życie jako sposób pozwalający naoliwić koła zębate młyna pracy. Większość skarg wynikała jednak z brutalności, z jaką wykorzeniono starą instytucję, i pośpiechu, z jakim przeprowadzono radykalne przeobrażenie. [Benjamin] Disraeli potępił tę *niesłychaną rewolucję* w życiu ludzi. Jeśli jednak rozpatrzy się sprawę wyłącznie pod kątem dochodów pieniężnych, to okaże się, że położenie klas ludowych uległo poprawie."[41]

Dla Polanyi'ego było jasne, że ocena sytuacji społecznej ubogich jest zupełnie odmienna w zależności od tego, czy mierzy się ją zdolnością płatniczą, czy zaspokojeniem elementarnych potrzeb. Pisał: „Teraz niebezpieczeństwo nie wynikało z nieobecności konkurencyjnego rynku pracy, lecz z jego obecności. O ile prawo ze Speenhamland uniemożliwiało pojawienie się klasy robotniczej, o tyle teraz, pod presją okrutnego mechanizmu, rynek pracy robił taką klasę z pracującej biedoty. W prawie ze Speenhamland troszczono się o ludzi jak o zwierzęta bez większej wartości, natomiast rynek pracy zakładał, że ludzie ci sami mają troszczyć się o siebie, i to w sytuacji, gdy wszystko mieli przeciwko sobie. Jeśli prawo ze Speenhamland oznaczało przytulną nędzę degradacji, to teraz pracownik stał się bezdomnym w społeczeństwie. Prawo ze Speenhamland nadużyło uroków sąsiedztwa, życia rodzinnego i wiejskości, ale teraz człowieka wyrwano z domu i z łona rodziny, oderwano od jego korzeni i całego otoczenia, które miało dla niego sens. Krótko mówiąc, o ile prawo ze Speenhamland oznaczało gnicie w bezruchu, o tyle teraz groziła śmierć z zimna."[42]

We Francji – i w ogóle w Europie – w cieniu czerwcowych barykad paryskich 1848 r. nie było już żadnej wątpliwości, co jest stawką w wojnie socjalnej wydanej ludowi przez

41 Tamże, s. 86.

42 Tamże, s. 86.

własność prywatną. Alexis de Tocqueville pisał w przededniu tej rewolucji: „Walka polityczna będzie się wkrótce toczyła między tymi, co posiadają a tymi, co nie posiadają, wielkim polem bitwy stanie się własność, zaś główne kwestie polityczne będą się rozgrywać wokół mniej lub bardziej głębokich modyfikacji prawa posiadaczy."[43] Po wielkiej trwodze, którą burżuazja francuska przeżyła w dniach czerwcowych 1848 r., debata wybuchła na nowo. We wrześniu tegoż roku Louis Adolphe Thiers opublikował swój memoriał *De la propriété*, w którym zdefiniował własność prywatną jako fundament nieograniczonego, wyłącznego i absolutnego prawa, podlegającego swobodnemu uznaniu osoby i należącego do właściciela „z wyłączeniem wszelkiego innego". Ta triumfująca koncepcja termidoriańska własności była odwetem wziętym przez czerwcowych zwycięzców na duchu Rousseau.

W artykule o kradzieży drzewa Marks po raz pierwszy zabrał głos w niezwykle ożywionych wówczas kontrowersjach wokół definicji i granic prawa własności. Rozprawa Pierre'a Josepha Proudhona z 1840 r. pt. *Co to jest własność?* stanowi jeden z najsłynniejszych przyczynków do tej debaty[44], ale warto pamiętać, że w 1838 r. francuska Akademia Napisów i Literatury nagrodziła dzieło Edouarda Laboulaye, *Histoire du droit de propriété foncière en Occident*.

43 A. de Tocqueville, *Wspomnienia*, Wrocław, Ossolineum 1987, s. 15.

44 Ta najsłynniejsza i najważniejsza praca Proudhona nigdy nie ukazała się po polsku. Przekład niewielkich urywków (stanowiących ok. 8 % całego tekstu) opublikował J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1975, s. 167-190. P.J. Proudhon, *Co to jest własność?*, Zielona Góra, Oficyna Autonomiczna Red Rat 1997, to przedruk tych urywków z książki Dziżyńskiego. Po śmierci Proudhona, w 1866 r., wyszła jego kolejna rozprawa, *Teoria własności*, w której na podstawie studiów nad społeczeństwami słowiańskimi, germańskimi i arabskimi przeciwstawił on własności prywatnej prawo gminne. Po polsku kilka rozdziałów tej pracy opublikowano w: P.J. Proudhon, *Wybór pism* t. 2, Warszawa, Książka i Wiedza 1974, s. 405-539. (przyp. tłum.)

W miarę szerzenia się stosunków towarowych, przenikania kapitału do sfery produkcji, oddzielania pracowników od ich środków produkcji przeobrażało się samo pojęcie własności. Dla młodzieńczego liberalizmu oznaczała ona podstawę niezależności indywidualnej i przejście od feudalnego poddaństwa do nowoczesnego obywatelstwa. Dla kapitalizmu wchodzącego w wiek dojrzały oznaczała prawo do prywacyjnego zawłaszczania środków produkcji i wyzuwania pracownika nie tylko z ziemi czy narzędzi pracy, ale również z siły roboczej, którą teraz musiał sprzedawać na rynku. To tę właśnie sprzeczność, wpisaną w samą wieloznaczność słowa własność, Proudhon obnażył w eseju z 1840 r., w którym starał się obalić podwójną legitymizację własności prywatnej przez zajęcie i pracę wykazując, że zajęcie uniemożliwia własność, a praca ją niszczy. „Ponieważ każdy ma prawo zajęcia z tego tylko powodu, że istnieje i że, aby żyć, nie może obyć się bez tworzywa do eksploatacji i pracy, oraz, z drugiej strony, ponieważ liczba użytkowników zmienia się nieustannie wskutek narodzin i zgonów, a ilość tworzywa, do którego może pretendować każdy pracownik, jest zmienna, podobnie jak liczba użytkowników, w rezultacie zajęcie zawsze jest podporządkowane ludności, a wreszcie, ponieważ z tego powodu posiadanie nigdy nie może pozostać stałe, faktycznie jest niemożliwe, aby stało się ono własnością. Każdy, kto dokonuje zajęcia, jest więc koniecznie posiadaczem lub użytkownikiem, a to sprawia, że nie może być właścicielem." Prawo zajęcia „znika w obliczu interesu ogólnego, który będąc interesem społecznym, jest również interesem użytkownika". Dlatego, w ślad za ekonomistami, prawoznawcy musieli porzucić teorię pierwotnego zajęcia

i „stali się z kolei wyłącznie wyznawcami teorii, według której własność zrodziła się z pracy".[45]

To legitymowanie własności pracą stanowiło sedno *Dwóch traktatów o rządzie* Johna Locke'a. Pisał on mianowicie: „Mimo że ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to jednak każdy człowiek dysponuje *własnością* swej *osoby*. Nikt nie ma żadnego do niej uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że *praca* jego ciała i *dzieło* jego rąk słusznie należą do niego. Cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą *pracą* i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swą własnością. (...) Ten, kto odżywia się zbieranymi pod dębem żołędziami bądź zrywanymi z drzew w lesie jabłkami, z pewnością je sobie przywłaszcza. Nikt nie może zaprzeczyć, że to pożywienie należy do niego. Pytam więc, kiedy stało się ono jego własnością? Kiedy je strawił? Kiedy je zjadł? Kiedy je ugotował? Kiedy przyniósł do domu? Czy też może, kiedy podniósł z ziemi? Jasne jest, że jeśli pierwsze zebranie nie uczyniło tych owoców jego własnością, to już nic nie mogło ich tym uczynić. *Praca* stanowi o różnicy między tymi owocami a tym, co wspólne. Praca dołącza do tego coś więcej niż to uczyniła wspólna matka wszystkiego – natura. (...) Moja *praca* wydobyła je ze wspólnego stanu, w którym znajdowały się uprzednio, i *ustanowiła* w nich moją *własność*."[46]

Proudhon replikował, że jeśli praca uzasadnia prawo własności, to nikt nie powinien być jej pozbawiony. Oparcie prawa do prywacyjnej własności na pracy nie może być zasadą, która dawałaby się upowszechnić. Koniecznym skutkiem czy dopełnieniem wyłącznej własności jednych jest pozbawienie

45 P.J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paryż, M. Rivière 1926, s. 188, 306, 190.

46 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa, PWN 1992, s. 181-182.

własności innych. Dlaczego, pytał Proudhon, „odmawia się masie pracowników korzystania z tego rzekomego prawa ograniczonego do niewielu"? Wypytywał właściciela, który legitymował pracą swoje dobro: „Pracowałeś! Czyżbyś nigdy nie zatrudniał innych? W jaki więc sposób, pracując dla ciebie, stracili to, co ty potrafiłeś zyskać nie pracując dla nich?" Zaiste, mordercze to pytanie, na które sam Proudhon udzielił słynnej odpowiedzi: „Własność jest kradzieżą! Oto dzwon alarmowy 93 roku! Oto zapowiedź rewolucji!"[47] Myśl, że własność to kradzież, nie była oryginalna – 60 lat wcześniej, w *Théorie des lois criminelles*, określił tak własność Jacques-Pierre Brissot, przyszły przywódca żyrondystów.

Jeśli zasady wolności, równości, bezpieczeństwa, proklamowane przez konstytucje rewolucyjne, są prawami absolutnymi, to własność jest „prawem pozaspołecznym" przeciwstawiającym się innym. Jeśli definiuje się ją jako prawo naturalne, to w takim razie jest to „prawo antyspołeczne". „Własność i społeczeństwo są rzeczami, które pozostają do siebie w stosunku sprzeczności nie do przezwyciężenia. Stworzenie społeczeństwa z dwóch właścicieli jest rzeczą równie niemożliwą, jak połączenie dwóch magnesów biegunami o tym samym znaku." Dlatego „społeczeństwo albo musi zginąć, albo zniszczyć własność" „działającą jednocześnie poprzez wykluczenie i najazd". „W sumie własność, która obdarła pracownika poprzez zużycie, zabija go powoli poprzez wyczerpanie; tymczasem bez zdzierstwa i zabójstwa szybko ginie ona z powodu braku oparcia, a więc jest niemożliwa."[48]

Nieodłączna od zasady własności prywatnej sprzeczność skłaniała Proudhona do zasadniczego rozróżnienia między posiadaniem a własnością i krytyki przechodzenia pierwszego

47 P.J. Proudhon, op. cit., s. 164, 315, 266, 132.

48 Tamże, s. 209, 191.

w drugą. „Aby zamienić posiadanie we własność, trzeba czegoś innego niż praca, bo w przeciwnym razie człowiek, przestając pracować, przestawałby być właścicielem." Dla prawników posiadanie jest faktem, a własność – ustanowionym prawem. Argument, że podstawą własności jest praca, prywatyzuje posiadanie. Natomiast zgodnie z pierwotnym prawodawstwem, metamorfoza posiadacza we właściciela była „prawnie niemożliwa". Rolnicy, którzy byli pierwszymi legistami, nie przewidzieli „skutków przekształcenia prawa prywatnego posiadania w prawo własności". Wystarczało im, że gwarantuje się posiadanie zbiorów. Wszystko zaczęło się więc od „zasiedzenia" i jego utrwalenia, bo „gdy prawo stanowi, że upływ czasu zamienia posiadacza we właściciela, zakłada ono, że prawo można stworzyć bez przyczyny, która by je stworzyła". Wykracza ono wówczas poza swoje atrybuty, gdyż ład publiczny i bezpieczeństwo obywateli wymagają jedynie „gwarancji posiadania". Co więcej, nawet gdyby uznać, że produkt jest własnością producenta, to własność ta nie obejmuje własności narzędzi: „Zachodzi tożsamość między żołnierzem posiadającym broń, murarzem posiadającym materiały, które mu się powierza, rybakiem posiadającym wody, myśliwym posiadającym pola i lasy, rolnikiem posiadającym ziemię: można powiedzieć, że oni wszyscy są właścicielami swojego produktu; żaden nie jest właścicielem swoich narzędzi. Prawo do produktu jest wyłączne; prawo do narzędzia jest wspólne."[49]

Jean-Baptiste Say mniemał, że ziemie uprawne, „dane bezpłatnie człowiekowi" i przez niego nie stworzone, należy uważać za bogactwa naturalne. Jednak ziemia, „stabilna i ściśle ograniczona", nie zaś „ulotna", jak woda, stała się „bogactwem społecznym, za którego użytkowanie trzeba było

49 Tamże, s. 180-181, 202-203, 209. Wynika z tego, że „do utrzymania ładu społecznego" wystarczyłoby „posiadanie bez prawa własności".

płacić".[50] Za użytkowanie? Czego – jej produktów czy samej ziemi? Proudhon pytał: „Jakże dobra natury, bogactwa stworzone przez opatrzność, mogą stać się własnością prywatną?" Na pewno łatwiej jest wykonywać prawo posiadłości w stosunku do ziemi niż atmosfery, odpowiadał, ale „nie chodzi o to, co jest łatwiejsze, a co nie". Błąd Saya polegał na tym, że „mylił możliwość z prawem". Nie chodziło bowiem o to, dlaczego zawłaszczono ziemię, a nie morze czy powietrze, ale o to, „jakim prawem człowiek zawłaszczył bogactwo, *którego w ogóle nie stworzył i które przyroda daje mu bezpłatnie*". Argumentacja Locke'a, legitymująca własność pracą, obracała się tutaj przeciwko zwolennikom prywatnego zawłaszczania wspólnego dobra naturalnego. „Kto stworzył ziemię? Bóg? W takim razie wycofaj się, właścicielu!", wołał Proudhon. Dla niego „woda, powietrze i światło są rzeczami *wspólnymi*, nie dlatego, że są *niewyczerpalne*, lecz dlatego, że są *nieodzowne*". Podobnie ziemia, nieodzowna dla zachowania nas jako gatunku, jest rzeczą wspólną i nie może podlegać zawłaszczaniu. „Krótko mówiąc, równość potrzeb dowodzi równości praw". Tak oto, „suwerenność społeczna przeciwstawia się własności indywidualnej" (Proudhon ma na myśli własność prywatną) jako „proroctwo praworządności, wyrocznia republikańska".[51]

„Dobro wspólne" to nie tylko to, co przyroda „dała bezpłatnie", zgodnie z klasycznym argumentem obrońców prawa naturalnego. Proudhon wskazywał, że to również – jak to dziś się mówi – „kapitał poznawczy i kulturalny", a także wszelki inny społecznie nagromadzony „kapitał". Pisał: „Talent jest o wiele bardziej wytworem społeczeństwa niż darem przyrody, to nagromadzony kapitał, a ten, kto go otrzymuje, jest

---

50 J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique* t. 1, Boston, Adamant Media Corporation 2001, s. 65.

51 P.J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, s. 193-194, 196.

tylko jego depozytariuszem." „Tak, jak stworzenie wszelkiego narzędzia produkcji jest rezultatem siły zbiorowej, tak też talent i nauka u człowieka są wytworem intelektu powszechnego i nauki ogólnej nagromadzonej przez mnóstwo mistrzów." „Tak, jak podróżnik nie zawłaszcza drogi, którą podąża, i tak, jak rolnik nie zawłaszcza pola, które obsiewa, ta też wszelki kapitał, czy to materialny, czy umysłowy, będący dziełem zbiorowym, stanowi własność kolektywną. (...) Wszelki [zbiorowo] nagromadzony kapitał jest własnością społeczną, toteż nikt nie może mieć go na wyłączną własność."[52]

W 1846 r., w rozprawie pt. *System sprzeczności ekonomicznych, czyli filozofia nędzy*[53], Proudhon na nowo podjął główne wątki rozprawy *Co to jest własność?*, starając się zespolić je z szerszym poglądem na ekonomię polityczną. Pisał, że jest to „największy problem, jaki może postawić rozum", ponieważ własność jest „zasadniczo kontradyktoryjna". Kojarzy ona prawo zawłaszczenia z prawem do wykluczenia, cenę pracy lub wynagrodzenie za pracę z ich negacją dla tych, których nazywa się jeszcze *bezwłasnościowcami*[54], powoływanie się na sprawiedliwość i legalizację kradzieży. Co więcej, wraz z rozwojem kredytu, cudownym fenomenem pieniądza, który robi pieniądze, i spekulanta, który bogaci się śpiąc, wytwórca staje się graczem. Do „fanatyzmu konkurencji" dochodzi „szał ruletki". Niektóre passusy *Filozofii nędzy* brzmią dziś znajomo. Teraz wytwórcy „znają sią tylko wzajemnie jako pożyczkobiorcy i lichwiarze, ci, którzy zyskują, i ci, którzy tracą". „Praca znikła z podmuchem kredytu, rzeczywista

52 Tamże, s. 238, 235-236, 218.

53 Cztery z 17 rozdziałów tej pracy ukazały się po polsku w: P.J. Proudhon, *Wybór pism* t. 1, s. 191-420. (przyp. tłum.)

54 Termin stworzony podczas Rewolucji Francuskiej przez Babeufa w jego krytyce prawa własności. Patrz N.-F. Babeuf, „Contre le droit de propriété", *Le Tribun du Peuple*, 21 listopada 1795 r.

wartość ulatnia się w obliczu wartości fikcyjnej, produkcja ulatnia się w obliczu spekulacji. (...) Krótko mówiąc, kredyt, uwalniając kapitał, uwolnił samego człowieka od społeczeństwa i przyrody. W tym powszechnym idealizmie człowiek nie trzyma się już ziemi; wisi w powietrzu zawieszony przez niewidzialną moc." Doprowadzona do skrajności własność prywatna w całej pełni okazuje się „niespołeczna" i ujawnia, że w swoim najprostszym wyrazie zawsze była tylko „prawem siły".[55]

3/ Między filozofią nędzy a nędzą filozofii

Krytyka własności, towarzysząca narodzinom wszelkich wariantów socjalizmu, które stawiały opór triumfującemu kapitalizmowi, i stanowiąca ich sedno, po raz pierwszy zainteresowała Marksa w związku z nadreńskim ustawodawstwem dotyczącym kradzieży drzewa. Nic więc dziwnego, że wkrótce w *Świętej rodzinie* Marks uznał rozprawę Proudhona za „wielki naukowy postęp" i że w jego oczach znaczenie tej rozprawy dla nowoczesnej ekonomii politycznej było porównywalne ze znaczeniem słynnego pamfletu opata Seyèsa z 1789 r. pt. *Czym jest stan trzeci?* dla nowoczesnej polityki. „Dzieło jego to naukowy manifest proletariatu francuskiego", pisał wówczas, choć jednocześnie zaznaczał, że „Proudhona krytykę ekonomii politycznej wciąż jeszcze krępują przesłanki ekonomii politycznej". „Chce on znieść stan rzeczy, w którym człowiek stał się praktycznie obcy swej *przedmiotowej istocie*", a więc „znieść *ekonomiczny* wyraz autoalienacji ludzkiej", ale „ponowne przyswojenie

55 P.J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère*, t. 2, Boston, Adamant Media Corporation 2005, s. 185-186, 234.

sobie świata przedmiotowego występuje u niego jeszcze w ekonomicznej formie *władania*" (posiadania), toteż „znosi alienację ekonomiczną, pozostając w obrębie alienacji ekonomicznej".[56]

Spotkanie Marksa z Proudhonem w Paryżu skończyło się jednak zerwaniem, które stało się nieodwracalne, odkąd w 1847 r. na proudhonowską *Filozofię nędzy* Marks ostro odpowiedział *Nędzą filozofii*. Zerwania nie spowodowały względy osobiste, choć byli ludźmi o nie bardzo pasujących do siebie temperamentach; był to rezultat dojrzewania teoretycznego Marksa. Zaowocowało ono dobrze wypracowaną krytyką własności, wpisującą się w perspektywę komunistyczną, która stopniowo stała się jego własną perspektywą. Waśń teoretyczna między Marksem a Proudhonem wzięła się z tego, że poczynając od rękopisów paryskich z 1844 r. Marks postanowił wyjaśnić zagadkę wartości dodatkowej i akumulacji kapitału. Spór głównie dotyczył złudzenia Proudhona, że możliwe jest sprawiedliwe wynagrodzenie za pracę, gdy wszyscy opłacani są równo za równy czas pracy, ponieważ to czas pracy jest miernikiem wartości pracy. Dla Marksa elementarna praca indywidualna jest od początku pracą społeczną. Nędzy pracy zniewolonej Proudhon przeciwstawia zalety pracy pierwotnej, „wartości fikcyjnej" „wartość rzeczywistą", spekulacji na giełdzie produkcję, natomiast Marks odkrywa tajemnicę towaru i zaczarowanego świata kapitału w jedności pracy konkretnej i abstrakcyjnej, wartości użytkowej i wartości wymiennej.

„Własności bezosobowej", która stała się „najgorszym rodzajem własności", Proudhon przeciwstawia ideał drobnego niezależnego wytwórcy, natomiast Marks wcale nie żałuje takich sielanek i uważa, że proudhonowski pomysł rozwiązania

56 K. Marks, „Święta rodzina", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 2, Warszawa, Książka i Wiedza 1961, s. 37, 49-51.

kwestii społecznej na gruncie wynagradzania pracy każdego zgodnie z jej wartością określoną przez czas pracy jest złudny. „Czy twoja godzina robocza warta jest tyle co moja? O tym decyduje konkurencja." „Wartość rzeczy określa się nie czasem, w ciągu którego ją wyprodukowano, lecz *minimalnym* czasem, w ciągu którego można ją wyprodukować, ten zaś czas minimalny ustala konkurencja." „Wartość względna mierzona czasem pracy siłą rzeczy stanowi formułę nowoczesnego niewolnictwa robotnika, zamiast być, jak chce pan Proudhon, *rewolucyjną teorią* wyzwolenia proletariatu." „Zastosowanie czasu pracy jako miernika wartości nie da się pogodzić z istniejącym antagonizmem klas i z nierównym podziałem wytworu pracy pomiędzy bezpośredniego producenta (robotnika) a właściciela nagromadzonej pracy."[57]

Okazuje się, że wyimaginowana przez Proudhona alternatywa wobec panowania kapitału to nowa chimera, podobnie jak chimerą są utopie, które stara się on zwalczać. Upatrywał on główną formę kapitału w kapitale przynoszącym procent i twierdził, że wyzwoli się bezpośrednich wytwórców spod panowania kapitału reformując kredyt – znosząc procent. Wytwórcy ci mieli stać się udziałowcami banku działającego na zasadach spółdzielczych i udzielającego im nieoprocentowanych kredytów a kryzysów uniknie się wprowadzając wymianę towarów za pośrednictwem takiego banku, bez pośrednictwa pieniądza. Na takim pomyśle Proudhon budował wyimaginowany ustrój ekonomiczny, stanowiący „syntezę własności i wspólnoty". Własność, twierdził, dąży do niezależności i proporcjonalności, ale z powodu swojego despotyzmu i zaborczości okazuje się gnębicielska i niespołeczna, natomiast wspólnota dąży do równości i prawa, ale z powodu panującej w niej jednorodności i niwelacji staje się

57 K. Marks, „Nędza filozofii", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 4, Warszawa, Książka i Wiedza 1962, s. 91, 102, 90.

tyrańska i niesprawiedliwa. Obie zawierają jednak elementy racjonalnego i sprawiedliwego ładu społecznego, których syntezą jest wolność. [58]

„Aby dojść do ostatecznej organizacji, która wydaje się przeznaczeniem rodzaju ludzkiego na ziemi, trzeba jedynie wszystkie nasze sprzeczności doprowadzić do postaci powszechnego równania. Ale jaką formułę przybierze to równanie? Możemy ją już teraz przewidzieć: powinno to być prawo *wymiany*, teoria *wzajemnej pomocy*, system gwarancji, który by zniweczył dawne formy naszych stowarzyszeń i spółek handlowych i czynił zadość wszystkim warunkom skuteczności, postępu i sprawiedliwości, jakie wysunęła krytyka; spółka, już nie konwencjonalna, lecz rzeczywista, która by przekształciła podział pracy w narzędzie nauki. Spółka ta obaliłaby poddaństwo w stosunku do maszyn i zapobiegła kryzysom, jakie wywołuje ich pojawianie się; przekształciłaby konkurencję w dobrodziejstwo, a monopol w rękojmię bezpieczeństwa ogółu; na mocy swej zasady, zamiast prosić kapitał o kredyt, a państwo o opiekę, podporządkowałaby kapitał i państwo pracy; za pośrednictwem uczciwej wymiany zaprowadziłaby prawdziwą solidarność między narodami; nie krępując inicjatywy jednostek ani nie wprowadzając zakazu oszczędzania, nieustannie przywracałaby społeczeństwu dobra, które odbiera mu przywłaszczenie; poprzez ten *wyjściowy* i *wejściowy* ruch kapitałów zapewniałaby równość polityczną i przemysłową obywateli, a poprzez rozległy system powszechnej oświaty wprowadzała równość funkcji i równowartościowość zdolności, podnosząc nieustannie ich poziom; dokonując odnowy sumień ludzkich poprzez sprawiedliwość, dobrobyt i cnotę, zapewniałaby harmonię i równowagę pokoleń; słowem, spółka ta, będąc zarazem organizacją i przejściem do niej, uniknęłaby tymczasowości, dawała rękojmię wszystkiego, a niczego nie

58 P.J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, s. 342.

przedsiębrała... Teoria *wzajemnej pomocy* lub *mutuum*, to znaczy wymiany w naturze, której najprostszą postacią jest pożyczka konsumpcyjna, jest z punktu widzenia bytu zbiorowego syntezą idei własności i idei wspólnoty; syntezą tak dawną jak elementy, które się na nią składają; jest ona bowiem niczym innym jak powrotem społeczeństwa do jego pierwotnej praktyki poprzez labirynt wynalazków i systemów, wynikiem trwających od sześciu tysięcy lat rozważań nad tym podstawowym twierdzeniem: A równa się A. Wszystko dziś gotuje się do tego uroczystego odrodzenia; wszystko wskazuje na to, że panowanie fikcji skończyło się i że społeczeństwo wróci do prostoty swej natury."[59]

Proudhonowska „teoria wzajemnej pomocy", pojmowanej jako „system gwarancji", który przekształca „konkurencję w dobrodziejstwo, a monopol w rękojmię bezpieczeństwa ogółu", filantropijny apel o „uczciwą wymianę" (dziś powiedzielibyśmy: o „sprawiedliwy handel"), apologia wymiany w naturze i nie oprocentowanego kredytu to w najlepszym razie dziecinada, a w najgorszym próba obrócenia wstecz koła historii. Replika Marksa była ostra. *„Fuit Troia!* [Była Troja!]" „Co utrzymywało produkcję w słusznych lub prawie słusznych proporcjach? Popyt, który regulował podaż i ją wyprzedzał. Produkcja podążała krok w krok za konsumpcją." Lecz ten stosunek między podażą a popytem przeżył się i od dawna przestał istnieć. Wraz z rozwojem wielkiego przemysłu, w gospodarce opartej na konkurencji między kapitałami i w społeczeństwie rozdartym przez antagonizm klasowy „produkcja wymusza konsumpcję; podaż wymusza popyt", „produkcja zaś musi nieuchronnie przechodzić przez kolejno następujące po sobie okresy rozkwitu i depresji, kryzysu, stagnacji, nowego rozkwitu itd." Zgodnie z taką samą

59 P.J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère* t. 2, s. 397-398.

chimerą, której przed Proudhonem hołdował angielski czartysta John Francis Bray, w systemie równej, sprawiedliwej wymiany „koszty produkcji określałyby wartość produktów we wszelkich możliwych okolicznościach, a równe wartości wymieniałoby się zawsze na równe wartości" i „praca każdej jednostki byłaby jedynym miernikiem jej zysków i strat". „Godzinę pracy Piotra wymienia się na godzinę pracy Pawła. Oto podstawowy pewnik pana Braya." Mozolne wywody Proudhona bardzo go przypominają. „Jeżeli tedy zakłada się, że wszyscy członkowie społeczeństwa są samodzielnymi pracownikami, wymiana równych godzin pracy możliwa jest tylko pod warunkiem ustalenia z góry w drodze umowy liczby godzin, które trzeba będzie obrócić na produkcję materialną. Lecz taka umowa przeczy wymianie indywidualnej." Sęk w tym, że stosunki społeczne „to nie stosunki jednostki do jednostki, lecz robotnika do kapitalisty, dzierżawcy do właściciela ziemskiego itd. Zniweczcie te stosunki, a unicestwicie całe społeczeństwo."[60]

W społeczeństwie kapitalistycznym kwestia własności jest nierozerwalnie związana z prywatnym zawłaszczaniem cudzej pracy, a więc innymi słowy z kwestią wyzysku. Społeczeństwo to nie sprowadza się do sumy jednostek lub „bezpośrednich pracowników". Jest stosunkiem między antagonistycznymi klasami społecznymi. W *Nędzy filozofii*, jeszcze przed *Manifestem komunistycznym* z jego słynnym pierwszym zdaniem o tym, że „historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych", Marks zrekapitulował ten konflikt napędzający dynamikę historyczną pisząc: „Od samego zarania cywilizacji produkcja zaczyna się opierać na antagonizmie grup, stanów, klas, wreszcie na

60 K. Marks, „Nędza filozofii", s. 104, 101, 111-112, 133. Engels poinformował francuskiego socjalistę Ludwika Blanca, że dla Marksa, podobnie jak dla niego samego, praca ta ma zgoła programowy charakter.

antagonizmie pracy nagromadzonej i pracy bezpośredniej. Bez antagonizmów nie ma postępu. Prawo to rządziło cywilizacją aż do naszych dni. Aż po dziś dzień siły wytwórcze rozwijały się dzięki panowaniu antagonizmu klasowego." Dlatego „abstrahować od antagonizmu klas", jak to czynił Proudhon, to „wywracać na opak cały rozwój historyczny".[61] Przede wszystkim zaś to zupełnie nie rozumieć dziejowej roli ruchu robotniczego i tak, jak Proudhon, potępiać jego organizacje – koalicje robotnicze, czyli związki zawodowe – oraz walki strajkowe, które toczy. „Od pewnego czasu robotnicy angielscy odzwyczaili się od koalicji", powtarzał bezkrytycznie za prasą burżuazyjną, „co z pewnością jest postępem, którego można im tylko pogratulować", a także „wydaje się, że zaprzestano już (...) strajków robotników na całym obszarze Anglii; ekonomiści słusznie cieszą się z tego powrotu do porządku, powiedzmy nawet do rozsądku". Proudhon twierdził, że koalicje robotnicze są równie szkodliwe, jak korporacje za *ancien régime*'u, gdyż strajkami wymuszają na pracodawcach podwyżki płac, a wszelka podwyżka płac może mieć tylko ten sam skutek, co klęska nieurodzaju i głodu – podwyżkę cen, oraz starają się wymusić skrócenie czasu pracy, co z kolei prowadzi do zmniejszenia produkcji, a „jak tu wyprzeć pauperyzm zmniejszając produkcję i podnosząc ceny rzeczy?" „Niech Bóg mnie broni od przepowiedni! Mimo jednak całej mojej sympatii dla sprawy polepszenia losu klasy robotniczej oświadczam, że jest rzeczą niemożliwą, by strajki wraz z następującą po nich podwyżką płac nie doprowadziły do ogólnej zwyżki cen: jest to równie pewne jak to, że dwa i dwa równa się cztery. Tego rodzaju dochody bynajmniej nie zapewnią robotnikom bogactwa i tysiąckroć jeszcze odeń cenniejszej wolności. Popierani przez nierozważną prasę, robotnicy, żądając podwyżki płac, oddali o wiele większą przysługę

61 K. Marks, „Nędza filozofii", s. 98-99.

monopolowi niż swoim prawdziwym interesom: oby umieli *rozpoznać* gorzki owoc swego niedoświadczenia, gdy znów popadną w dotkliwszy tym razem niedostatek!"[62]

„Są to idee, które mogą się zrodzić tylko w mózgu zapoznanego poety", odpowiadał Marks. Po pierwsze, „w Anglii strajki były z reguły bodźcem do wynalezienia i zastosowania jakichś nowych maszyn. Maszyny, rzec można, były bronią, której używali kapitaliści do tłumienia buntów robotników wykwalifikowanych." Wzrost wydajności pracy, który pociąga za sobą stosowanie maszyn, wyklucza spadek produkcji, gdy skraca się czas pracy. Po drugie, „nie istnieje żadna *ogólna podwyżka cen*. Jeżeli cena wszystkich rzeczy podwaja się jednocześnie z płacą, nie zachodzi żadna zmiana w cenach, tylko zmiana w słowach. A następnie, ogólna zwyżka płac roboczych nie może nigdy wywołać mniej lub więcej ogólnego podrożenia towarów." „Zniżka i zwyżka zysków i płac wyrażają jedynie stosunek, w jakim kapitaliści i robotnicy uczestniczą w produkcie dnia roboczego, lecz w większości przypadków nie wpływają na cenę tego produktu." Po trzecie, „pierwsze próby *jednoczenia się* robotników zawsze przybierają postać koalicji. Wielki przemysł skupia w jednym miejscu masę ludzi, którzy się wzajemnie nie znają. Konkurencja sprawia, że mają oni odmienne interesy, i powoduje rozdział między nimi. Lecz obrona płacy roboczej – ten wspólny ich interes wobec patrona – jednoczy ich w jednej idei oporu – *koalicji*. Koalicja ma zatem zawsze cel podwójny: usunąć konkurencję między robotnikami, aby móc wspólnymi siłami konkurować z kapitalistą. Jeżeli pierwszym celem oporu było utrzymanie płac, to w miarę tego jak idea represji wobec robotników jednoczy z kolei kapitalistów, koalicje, zrazu odosobnione, łączą się w grupy, a w obliczu zawsze zjednoczonego kapitału

62 P.J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère* t. 1, s. 255, 165, 130 oraz t. 2, s. 357-358.

utrzymanie tego ich zjednoczenia staje się dla nich jeszcze ważniejsze od utrzymania poziomu płac." W rezultacie „osiągnąwszy ten punkt koalicja przybiera charakter polityczny". Tak się stało już w Anglii, gdzie tworzenie związków zawodowych i staczanie walk strajkowych „postępowało równolegle z walką polityczną robotników, którzy tworzą obecnie wielką partię polityczną pod nazwą czartystów." Proletariat, który „stanowi już klasę w stosunku do kapitału, lecz jeszcze nie dla samej siebie", w walce, którą toczy, „skupia się i konstytuuje w klasę dla samej siebie". „Interesy, których broni, stają się interesami klasowymi. Lecz walka klasy z klasą jest walką polityczną."[63]

Długi, nieraz zawiły spór teoretyczny Marksa z Proudhonem, na ostatnich stronach *Nędzy filozofii* przeistoczył się zasadniczy, głęboki i niezmiernie ostry spór polityczny, w którego centrum Marks postawił stosunek do walki klas jako siły napędowej historii w ogóle i historii społeczeństwa kapitalistycznego w szczególności. W tym punkcie drogi Marksa i Proudhona rozeszły się nieodwracalnie – Marks uznał, że Proudhon „jako mąż nauki chce unosić się nad *bourgeois* i nad proletariuszami, a jest tylko drobnomieszczaninem miotającym się ustawicznie między kapitałem a pracą, między ekonomią polityczną a komunizmem"[64].

W tym czasie radykalna krytyka prywatnej własności środków produkcji i wymiany stała się dla Marksa kamieniem probierczym ruchu rewolucyjnego. „Komuniści mogą zawrzeć swą teorię w jednym zwrocie: zniesienie własności prywatnej", pisał wraz z Engelsem w *Manifeście komunistycznym*, w którym *Filozofię nędzy* zaliczył do przejawów „socjalizmu konserwatywnego, czyli burżuazyjnego". Dlatego, „popierają[c] wszędzie każdy ruch rewolucyjny przeciw istniejącym

63 K. Marks, „Nędza filozofii", s. 191-192, 196-197, 197.

64 Tamże, s. 156.

stosunkom społecznym i politycznym", „we wszystkich tych ruchach wysuwają oni jako podstawowe zagadnienie ruchu zagadnienie własności, bez względu na to, czy przybrało ono bardziej lub mniej dojrzałą postać".[65] Spośród 10 punktów programowych, którymi kończył się pierwszy rozdział *Manifestu*, 7 bezpośrednio dotyczyło form własności[66].

W późniejszych latach Marks wielokrotnie powracał do krytyki Proudhona, ale już z innych pozycji teoretycznych: w *Nędzy filozofii* czynił to jeszcze zasadniczo z pozycji klasycznej ekonomii politycznej, natomiast w rękopisach z 1857-1858 r., znanych jako *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, uczynił to z pozycji „krytyki ekonomii politycznej". Wykładając istotę sporu z Proudhonem pisał: „Ogólnie brzmi to zagadnienie tak: Czy można drogą zmiany instrumentu cyrkulacji – organizacji obiegu – zrewolucjonizować istniejące stosunki produkcji i odpowiadające im stosunki podziału? Drugie zagadnienie: czy można dokonać takiej transformacji obiegu bez naruszenia istniejących stosunków produkcji i opartych na nich stosunków społecznych? Jeśliby znów każda taka transformacja obiegu sama wymagała uprzednich przemian innych warunków produkcji oraz przewrotów społecznych, to należałoby oczywiście z góry odrzucić naukę, która proponuje sztuczki, polegające na tym, *aby* z jednej strony uniknąć gwałtownego charakteru przemian, z drugiej zaś, by traktować te przemiany nie jako założenie, lecz przeciwnie, jako stopniowy rezultat przekształcenia obiegu. Wystarczyłoby stwierdzić fałszywość tej podstawowej przesłanki [proudhonistów], aby dowieść także niezrozumienia wewnętrznego związku między stosunkami produkcji, po-

65 K. Marks, F. Engels, „Manifest Partii Komunistycznej", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 4, Warszawa, Książka i Wiedza 1962, s. 528, 548.

66 Tamże, s. 537-538.

działu, cyrkulacji."[67] W 1859 r. Marks pisał, że „pobożne życzenie, aby się pozbyć pieniądza, wraz z pieniądzem – wartości wymiennej, wraz z wartością wymienną – towaru, a wraz z towarem – burżuazyjnej formy produkcji, zostało otwarcie wypowiedziane przez niektórych angielskich socjalistów", „ale dopiero panu Proudhonowi i jego szkole przypadło w udziale, aby serio głosili, że degradacja *pieniądza* i wniebowstąpienie *towaru* stanowią sedno socjalizmu, i sprowadzili w ten sposób socjalizm do elementarnego nieporozumienia na temat koniecznego związku, jaki zachodzi między towarem a pieniądzem"[68].

W artykule napisanym w styczniu 1865 r. z okazji śmierci Proudhona Marks podtrzymał swoją początkową pochwałę rozprawy *Co to jest własność?*, ale już nie twierdził, że stanowiła ona „wielki postęp naukowy" – „naukowy manifest proletariatu". „Jest niewątpliwie jego dziełem najlepszym. Jest to dzieło epokowe, jeżeli nie ze względu na nową treść, to ze względu na nowy i zuchwały sposób mówienia o rzeczach starych." „Wyzywającym zuchwalstwem, godzącym w *święte świętych* ekonomii, błyskotliwymi paradoksami wyszydzającymi pospolity rozsądek mieszczański, miażdżącym osądem, gorzką ironią, przebijającym tu i ówdzie głębokim i szczerym uczuciem oburzenia na hańbę istniejącej rzeczywistości, rewolucyjną powagą – wszystkim tym elektryzowała." Jednak, „mimo całego pozornego światoburstwa", występuje już w niej „sprzeczność polegającą na tym, że Proudhon z jednej strony krytykuje społeczeństwo ze stanowiska i z punktu widzenia francuskiego chłopa działkowego (później «*petit bourgeois*»

---

67 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa, Książka i Wiedza 1986, s. 71.

68 K. Marks, „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej", s. 78.

[drobnomieszczanina]), z drugiej zaś strony stosuje miarę przejętą od socjalistów".[69]

Już sam tytuł rozprawy Proudhona z 1840 r., pisał Marks, „wskazywał na jej braki. Pytanie zostało postawione tak błędnie, że niemożliwa była właściwa odpowiedź." Rzecz w tym, że „sama historia dokonała krytyki minionych *stosunków własnościowych*. Tym, co Proudhon miał właściwie na myśli, była istniejąca *nowoczesna własność burżuazyjna*. Na pytanie, czym ona jest, można było odpowiedzieć tylko dając krytyczną analizę «ekonomii politycznej», obejmującą całokształt owych *stosunków własności* nie w ich wyrazie *prawnym*, jako *stosunków woli*, ale w ich realnej postaci, tzn. jako *stosunków produkcji*. Wplótłszy jednak całokształt tych stosunków ekonomicznych w ogólne wyobrażenie prawne: «własność», «*la propriété*», nie mógł też Proudhon wyjść poza odpowiedź, jaką już przed rokiem 1789 Brissot dał tymi samymi słowami w podobnej pracy: «*La propriété c'est le vol*» [«Własność to kradzież»]. W najlepszym wypadku wynika z tego jedynie to, że burżuazyjne wyobrażenia prawne o «*kradzieży*» stosują się także do własnego «*uczciwego*» dochodu samego *bourgeois*. Z drugiej strony – skoro «*kradzież*», jako naruszenie własności drogą przemocy, *sama zakłada własność* – Proudhon zaplątał się w różnych, jemu samemu niejasnych, spekulacjach na temat *prawdziwej własności burżuazyjnej*."[70]

Jeśli chodzi o *Filozofię nędzy*, to „upatrywać w *kapitale procentującym główną formę kapitału*, chcieć ze szczególnego zastosowania kredytu, z rzekomego zniesienia procentu uczynić podstawę przebudowy społecznej – to fantazja na wskroś *drobnomieszczańska*". Ponadto Proudhon „podziela złudzenia filozofii spekulatywnej, skoro zamiast pojmować

69 K. Marks, „O Proudhonie", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 16, Warszawa, Książka i Wiedza 1968, s. 28-29.

70 Tamże, s. 30.

kategorie ekonomiczne jako wyraz teoretyczny historycznych stosunków produkcji odpowiadających określonemu szczeblowi rozwoju produkcji materialnej, bajdurzy o nich jako o istniejących od prapoczątku wiecznych ideach i taką okólną drogą wraca na pozycje ekonomii burżuazyjnej".[71] W prywatnej korespondencji Marks był bezlitosny w ocenie Proudhona. „Proudhon wyrządził ogrom złego. Jego pozorna krytyka i pozorne przeciwstawienie się utopistom (on sam jest tylko filisterskim utopistą, podczas gdy w utopiach takiego Fouriera, Owena itd. mamy przeczucie i fantastyczny obraz nowego świata) porwały za sobą i olśniły najpierw *jeunesse brillante* [„złotą młodzież"], studentów, potem robotników, zwłaszcza paryskich, którzy jako wytwórcy przedmiotów zbytku lgną całkowicie, sami o tym nie wiedząc, do starego gnoju", „gardzą wszelką akcją *rewolucyjną*, tj. wynikającą bezpośrednio z walki klas, gardzą wszelką skoncentrowaną akcją społeczną, a więc także ruchem prowadzonym *środkami politycznymi* (jak np. *ustawowe* skrócenie dnia roboczego)" oraz „propagują w istocie najpospolitszą gospodarkę burżuazyjną, tylko po proudhonowsku wyidealizowaną!"[72]

Zamiast iść w ślady większości ówczesnych socjalistów francuskich i uważać własność za kategorię prawną „z nieprawego łoża", Marks analizował ją jako „prawny wyraz" „stosunków produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju materialnych sił wytwórczych". W ten sposób zeświecczył i zrelatywizował pojęcie sprawiedliwości, którego definicja zmienia się historycznie. Odtąd nie miało dla niego sensu piętnowanie wyzysku jako niesprawiedliwości czy własności jako kradzieży. Są to bowiem dwie ścierające

71 Tamże, s. 34, 31.

72 „Marks do Ludwika Kugelmanna w Hanowerze" (9 października 1866 r.), w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 31, Warszawa, Książka i Wiedza 1975, s. 638.

się ze sobą koncepcje prawa – prawo przeciw prawu, prawo posiadaczy przeciw prawu posiadanych. O tym, które z nich bierze górę, rozstrzyga siła.

Nie chodziło jednak o zniesienie wszelkiej formy własności, lecz jedynie „dzisiejszej własności prywatnej – własności burżuazyjnej", czyli, innymi słowy, „sposobu zawłaszczania" opartego na wyzysku cudzej pracy. Paul Sereni przytacza mało znane, a zdumiewające stwierdzenie Marksa z 1844 r.: gdybyśmy „wytwarzali jak istoty ludzkie", „w indywidualnym uzewnętrznieniu swojego życia bezpośrednio stworzyłbym uzewnętrznienie twojego życia, a zatem w swoim indywidualnym działaniu bezpośrednio potwierdziłbym i zrealizowałbym swoją prawdziwą istotę, to, co we mnie *ludzkie*, swoją naturę społeczną; produkty każdego z nas byłyby zwierciadłami, w której odbijałaby się nasza istota"[73]. W pierwszej księdze *Kapitału* Marks przeciwstawia własność indywidualną własności prywatnej. „Kapitalistyczny sposób zawłaszczania, a więc kapitalistyczna własność prywatna, jest pierwszą negacją indywidualnej własności prywatnej, opartej na własnej pracy. Ale produkcja kapitalistyczna nieuchronnie jak proces przyrody wytwarza swą własną negację. Jest to negacja negacji. Przywraca ona nie prywatną własność, lecz własność indywidualną opartą na zdobyczach ery kapitalistycznej: na współdziałaniu i na wspólnym władaniu ziemią oraz środkami produkcji wytworzonymi przez samą pracę."[74] Przeciwstawienie własności indywidualnej i własności prywatnej pojawia się ponownie w *Wojnie domowej we Francji*.

---

73 K. Marx, „Auszüge aus James Mills Buch *Éléments d'économie politique*", w: K. Marx, F. Engels, *Werke* t. 40, Berlin, Dietz 1990, s. 462.

74 K. Marks, „Kapitał", s. 905.

W pracy tej Marks podkreśla, że Komuna Paryska „chciała z własności osobistej uczynić prawdę realną"[75].

Sereni stara się wyjaśnić zagadkę tego rozróżnienia. Podkreśla, że w latach 40. przedmiotem sporu o własność jest znaczenie i zakres pojęciowy przymiotnika „prywatna". Natomiast poczynając od *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels podkreślają, że stopniowo własność prywatna utożsamiła się po prostu z własnością. W ten sposób stała się „abstrakcyjnym pojęciem", które pozwala unikać powiedzenia czegokolwiek o „rzeczywistej własności prywatnej". Takie zamieszanie ideologiczne dziś jeszcze służy obrońcom kapitału za argument apologetyczny każący wierzyć, że zakwestionowanie własności prywatnej podstawowych środków produkcji, wymiany, transportu i komunikacji zagraża indywidualnemu posiadaniu. Tymczasem postulat zniesienia własności prywatnej odnosi się jedynie do własności „prywacyjnej i wyłącznej", rozumianej tak, jak definiował ją Destutt de Tracy – jako własności, która „daje władzę nad pracą kogoś innego".

Marks przypominał, że u Germanów *ager publicus* był jedynie dopełnieniem własności indywidualnej. Każdemu właścicielowi indywidualnemu przypadała część wspólnego pastwiska, terenu łowieckiego, lasu. Wynikało z tego historyczne rozróżnienie między własnością indywidualną a własnością prywatną i istnienie takiego typu własności, który nie łączył produktu wyodrębnionego z całości, ze społeczności, z jedną jednostka ludzką. Jak rozumieć – zapytuje Sereni – „przywrócenie" formy zawłaszczania, która byłaby autentyczną własnością osobistą występujące jako negacja negacji? Dochodzi on do wniosku, że jako indywidualizację, której nie należy mylić z prywatyzacją. „Przywrócenie własności osobistej" czy indywidualnej pozwala pogodzić emancypację

75 K. Marks, „Wojna domowa we Francji", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 17, Warszawa, Książka i Wiedza 1968, s. 392.

każdego z emancypacją wszystkich i jest zgodne z zawłaszczaniem społecznym. Nie jest to jednak powrót do wspólnoty początkowej czy do raju utraconego. Owe „przywrócenie" opiera się na „zdobyczach ery kapitalistycznej". Oznacza więc pojawienie się nowej zbiorowości i nowej indywidualności.

Dla Sereniego „decydującym punktem jest założenie, że wszelką realizację samego siebie można nazwać własnością." Znaczy to, że Marks nawiązuje do innego, początkowego znaczenia terminu własność – takiego, którego własności nadawał Locke: dla niego „każdy człowiek dysponuje *własnością* swej *osoby*", lub takiego, którego używali lewelerzy upatrujący w niej fundament niezależności indywidualnej. „Wydaje się, że to wstępne założenie – myśl o własności samego siebie – to droga, którą Marks szedł nieustannie". W sile roboczej to ta nigdy nie ulegająca przedawnieniu własność samego siebie stawia właśnie opór utowarowieniu i sprawia, że nawet zmuszona do sprzedaży na rynku pracy, opiera się, stawia i buntuje. Jako „żywa osobowość istoty ludzkiej", pisze Marks w *Kapitale*, nie chce ona być takim towarem, jak inne. Dlatego Marks przywołuje perspektywę takiej formy zawłaszczania społecznego, jaka zachowuje „własność indywidualną" jako realizację samego siebie. Nie tylko implikuje ona zmianę statusu prawnego własności, ponieważ dla Marksa zawłaszczanie społeczne różni się zasadniczo od zawłaszczania państwowego. Tyrady przeciwko „komunizmowi prymitywnemu", prostackiemu, od *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*, poprzez polemiki z Lassalle'em, aż do *Krytyki Programu Gotajskiego*, świadczą, że Marks nigdy nie zmienił w tej sprawie swoich poglądów. Trzeba jeszcze wyciągnąć z nich wszystkie konsekwencje w odniesieniu do wyzucia pracownika z procesu i wytworu pracy, skutków pracy wykonywanej z przymusu, fetyszyzmu towarowego

i pracy wyobcowanej[76]. Wraz ze „zdobyczami" wynikającymi z rozwoju kapitalizmu, drobna własność pracownika niezależnego nieodwracalnie odeszła w przeszłość, ale „indywidualna forma posiadania w szerokim znaczeniu tego słowa" pozostaje warunkiem „swobodnego rozwoju każdego". „Nie należy więc pytać, czy u Marksa występuje indywidualizm, lecz należy pytać, jak go rozumieć."[77]

4/ Od prawa zwyczajowego ubogich do dóbr wspólnych ludzkości

W dobie globalizacji towarowej i powszechnej prywatyzacji świata artykuł Marksa o kradzieży drzewa nabiera niepokojącej aktualności. Kupno cudzej siły roboczej stwarza stosunki zawłaszczania/wywłaszczania nie tylko samej siły roboczej, ale również usług publicznych, oszczędności ludowych, spożycia, ciał, z których robi się widowiska, przestrzeni wydanej na łup spekulacji gruntami i nieruchomościami. Prywatyzacja obejmuje nie tylko przedsiębiorstwa publiczne, ale również edukację, ochronę zdrowia, informację, prawo (poprzez szerzenie się umów prywatnych kosztem prawa wspólnego), pieniądz, wiedzę, przemoc – krótko mówiąc, całokształt przestrzeni publicznej.

Poczynając od *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, wydanych w 1962 r., Raymond Aron lubował się w przytaczaniu

---

76 To właśnie uczynili przedmiotem swoich studiów A. Artous, *Le fétichisme chez Marx*, Paryż, Syllepse 2006, i S. Tombazos w recenzjach krytycznych w *Contretemps* nr nr 20, 2007 i 21, 2008.

77 P. Sereni, *Marx, la personne et la chose*, Paryż, L'Harmattan 2007. Sereni sprzeciwia się zbyt jego zdaniem kusej interpretacji Engelsa, zgodnie z którą w przytoczonym fragmencie *Kapitału* Marks sugerował jedynie rozróżnienie między społeczną własnością środków produkcji a indywidualną własnością produktów i przedmiotów konsumpcji.

passusu z *Kapitału*, w którym Marks stwierdzał, że spółki akcyjne i rozproszenie kapitału wielkich przedsiębiorstw niszczą własność. Z tego stwierdzenia Aron wyciągał wniosek, że „jeśli rozproszenie równa się eliminacji własności prywatnej, to znaczy, że wielka korporacja amerykańska już nie jest własnością prywatną". Wbrew bajkom i legendom o „kapitalizmie ludowym" i mimo pozornego rozsiewu własności z korzyścią dla „akcjonariatu płacowego" i „drobnych ciułaczy", koncentracja własności osiąga bezprecedensowe poziomy. W końcu 2003 r. światowa kapitalizacja giełdowa osiągnęła 31 bilionów dolarów, czyli blisko 90% planetarnego Produktu Krajowego Brutto. Tak więc, akcjonariusze posiadają ponad trzy czwarte majątku towarowego ludzkości. O ile bogactwo to wydaje się rozproszone na obrzeżach, o tyle skupia się ono w bardzo małej liczbie krajów najwyżej rozwiniętych, co sprawia, że 5% ludności świata (z czego połowa przypada na Stany Zjednoczone) posiada niemal całość aktywów giełdowych planety, a 77 tysięcy „ultrabogatych" gospodarstw domowych posiada ok. 15% całego bogactwa światowego. „Od lat populacja ludzi naprawdę bogatych przyrasta szybciej niż ludność całej kuli ziemskiej, a stopa ekspansji ich majątku jest wyższa niż stopa wzrostu gospodarki planetarnej; ponadto przyrost populacji ludzi ultrabogatych jest jeszcze szybszy: nierówności majątkowe mają więc tendencję wzrostową."[78]

78 J. Peyrelevade, *Le capitalisme total*, Paryż, Seuil 2005, s. 42. W 2006 r. w dorocznej klasyfikacji wielkich fortun opublikowanej w *Forbes* doliczono się 415 dolarowych miliarderów. Poniżej tysiąca osób posiada 3500 miliardów dolarów, co stanowi dwukrotność Produktu Krajowego Brutto Francji. W latach 1966-2001 dochód 10% osób najbogatszych wzrósł o 58%, dochód 1% wzrósł o 121%, dochód 0,1% wzrósł o 236%, a dochód 0,01% o 617%. Zaledwie 2% ludności świata posiada połowę aktywów finansowych, a biedniejsze 50% posiada... 1%. W ciągu jednego roku majątek 400 najbogatszych Amerykanów wzrósł o 120 miliardów dolarów. Sam magnat kasyn Sheldon Adelson od 2004 r. inkasował milion dolarów na godzinę. Przeciętny Amerykanin zarabiający

Aby wyciszyć skandal wywołany przez to potworne prywatne zawłaszczanie bogactw naturalnych i społecznych, w dyskursie panującym obiecuje się wszystkim, że staną się właścicielami (swojego mieszkania) lub akcjonariuszami (przedsiębiorstwa, w którym pracują). Tymczasem wcale nie jest pewne, że beneficjenci „akcjonariatu płacowego" czują się właścicielami. Prawdopodobne jest natomiast to, że ich podwójna reprezentacja w radach nadzorczych – w charakterze pracowników najemnych i w charakterze akcjonariuszy – uczyni z nich schizofreników w dniu, w którym drzemiący w nich akcjonariusze będą musieli zwolnić z pracy swoje dublety w postaci pracowników najemnych, aby zapewnić ponad 15% zwrot z inwestycji – wskaźnik rentowności stosowany do mierzenia efektywności działania przedsiębiorstw – kosztem utraty pracy i płacy. Chyba że wyobrazimy sobie finansową wersję pomnożenia chleba, gdyż jedyny sposób, aby osiągnąć taki wskaźnik rentowności przy niższym od 3% wzroście gospodarczym to obniżka „kosztów pracy". Przynajmniej pod tym względem Proudhon był dalekowzroczny, gdy zapowiadał, jakie okrucieństwa przyniesie ze sobą „własność bezosobowa", „właściciel-korporacja". Pisał: „To, co – jak się wydaje – powinno łagodzić, humanizować własność, przywilej zbiorowy, jest tym właśnie, co ukazuje

---

medianę wynagrodzenia musiałby pracować 29 tys. lat, aby znaleźć się na liście *Forbesa*. W końcu lat 90. w sprawozdaniu Konferencji Narodów Zjednoczonych do spraw Handlu i Rozwoju (UNCTAD) stwierdzono, że kształt świata określa setka przedsiębiorstw. One same posiadały mianowicie za granicą 1800 miliardów dolarów, zatrudniały 6 milionów pracowników najemnych i miały roczne obroty na sumę 2100 miliardów dolarów. Dla porównania, eksperci ONZ szacują na 25 miliardów dolarów wydatkowanych w ciągu 10 lat fundusze konieczne do zaopatrzenia w wodę pitną 1,5 miliarda osób, którym jej brakuje, oraz na ok. 10 miliardów budżet konieczny do zwalczenia AIDS w Afryce.

cała ohydę własności: własność podzielona, własność bezosobowa to najgorszy rodzaj własności."[79]

Prywatyzacja coraz bardziej pożąda wiedzy. To ona jest stawką w negocjacjach i debatach toczących się w Światowej Organizacji Handlu (WTO) i dotyczących usług, własności intelektualnej i patentowalności. Zamazuje się tradycyjne rozróżnienie między wynalazkiem a odkryciem i problematyczna staje się nawet sama definicja tego, co jest, i tego, co nie jest patentowalne. Od lat 70. jesteśmy świadkami absolutyzacji praw pełnej własności i zupełnie niesamowitego prywatnego zawłaszczania wiedzy i w ogóle produkcji intelektualnej i artystycznej przez przedsiębiorstwa wielonarodowe. Na przykład w świecie spektaklu, pisze Marcel Hénaff, „nie ma żadnego pomysłu, żadnego projektu, którego wkrótce nie objęto by prawem autorskim. Do tego prowadzi pogoń za zawłaszczeniem, pogoń za zyskami. Nie ma dzielenia się – jest przechwytywanie, zawłaszczanie, kupczenie. Być może nadejdą takie czasy, w których nie będzie można pozwolić sobie na żadną wypowiedź, bo zaraz człowiek *odkryje, że jest* ona odpowiednio chroniona i objęta prawem własności."[80]

W porozumieniu z 1994 r. o Handlowych Aspektach Praw Własności Intelektualnej (TRIPS), które stanowiło załącznik do porozumienia w sprawie utworzenia WTO, rządom wielkich krajów uprzemysłowionych udało się przeforsować swoje stanowisko, zgodnie z którym patenty obowiązują cały świat. Przedtem nie tylko nie obowiązywały w skali światowej, ale ok. 50 państw po prostu wykluczało patentowanie substancji i uznawało tylko patenty na metody produkcji. Informacja stała się nową formą kapitału, toteż nastąpiła eksplozja liczby składanych co roku wniosków patentowych

---

79 P.J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère* t. 2, s. 217.

80 M. Hénaff, „Comment interpréter le don", *Esprit* nr 292, 2002.

(156 tys. w 2007 r.). Tylko koncerny Monsanto, Bayer i BASF wystąpiły o 532 patenty na geny odporne na suszę. Spółki zwane trollami patentowymi wykupują całe portfele patentowe, aby pod zarzutem podróbek ciągać po sądach producentów, którzy w swojej działalności gospodarczej używają kompleksowych, posplatanych ze sobą zasobów wiedzy. Ta nowa forma grodzeń, wymierzona w wolny dostęp do wiedzy, jaką jest pogoń za patentami, spowodowała już powstanie prawdziwej „bańki patentowej".

Zezwala się na patentowanie odmian roślin uprawnych i zwierząt hodowlanych czy substancji istoty żywej, zacierając różnicę między wynalazkiem a odkryciem i torując drogę grabieży imperialistycznej polegającej na zawłaszczaniu tradycyjnej wiedzy zoologicznej czy botanicznej. Problem nie polega na tym, że patentowanie sekwencji DNA stanowi zamach na coś, co stworzył Bóg, lecz na tym, że wyjaśnienie jakiegoś zjawiska naturalnego może stać się obecnie przedmiotem prawa własności. Opis sekwencji genetycznej jest wiedzą, a nie wyrobem. Początkowo patentowaniu towarzyszył obowiązek publicznego rozpowszechnienia wiedzy, której dotyczyło. Zasadę tę wielokrotnie obchodzono (szczególnie pod pretekstem ochrony tajemnic wojskowych), ale Lavoisier nie patentował tlenu, Einstein – teorii względności, Watson i Crick – podwójnej helisy DNA. Od XVII w. publiczne upowszechnianie wyników badań naukowych sprzyjało rewolucjom naukowo-technicznym, natomiast obecnie spada proporcja wyników trafiających do domeny publicznej, a rośnie proporcja wyników skonfiskowanych przez patenty – tak, aby można było sprzedawać te wyniki lub czerpać z nich rentę.

W 2008 r. Microsoft ogłosił, że udostępni w Internecie dane dotyczące jego wiodących oprogramowań i zezwolił na ich bezpłatne wykorzystanie w celach niekomercyjnych.

Marc Mossé, dyrektor do spraw publicznych i prawnych Microsoftu we Francji, szybko wyjaśnił, że nie chodzi o zakwestionowanie własności intelektualnej, lecz o „zademonstrowanie, że własność ta może być dynamiczna". Faktycznie jednak chodziło o to, że w obliczu konkurencji ze strony wolnych oprogramowań, oprogramowania towarowe produkowane przez Microsoft częściowo musiały przystosować się do logiki bezpłatności, której podstawą jest narastająca sprzeczność między prywacyjnym zawłaszczaniem dóbr wspólnych a uspołecznieniem pracy umysłowej, która zaczyna się u człowieka wraz z mową. Od początku lat 80. konieczne okazało się stanowienie prawa o praktykach naukowych (takich, jak manipulacje na żywych istotach) pozostającego w sprzeczności z definicjami obowiązującymi w dziedzinie prawa własności.

W „nowej gospodarce" w pierwszą sztukę nowego produktu stworzonego w laboratoriach badań rozwojowych trzeba zainwestować tyle kapitału trwałego, że często kosztuje ona o wiele więcej niż seryjna reprodukcja tego produktu. Zawłaszczanie wiedzy i ochrona monopolu na zawłaszczoną wiedzę stają się więc kluczową sprawą w ustawodawstwie dotyczącym nowego statusu własności intelektualnej. Tymczasem, wskazuje Daniel Cohen, *open science*, otwarta nauka, jest „lepiej przystosowana do tworzenia nowych idei niż gospodarka rynkowa" i bardziej mu sprzyja. Prywatyzacja badań i wynikającej z nich wiedzy, sekwestracja wiedzy i ukrywanie jej przed konkurentami, kultura tajności i dążenie do monopolu hamują upowszechnianie uspołecznionej wiedzy, z której mogłyby korzystać szerokie rzesze użytkowników. „Sprzeczność ta wybucha w formie, która w XXI w. staje się odpowiednikiem konfliktu między sektorem publicznym a prywatnym w poprzednim stuleciu: rywalizacją między *tym, co bezpłatne* a *tym, co płatne*. Pokusa bezpłatnego

ściągania z Internetu filmów i piosenek, puszczania w obieg kopii i podróbek czy wytwarzania produktów generycznych to w *nowej gospodarce* nieustanne zjawisko z tego prostego powodu, że wykonanie duplikatu pierwszej sztuki, gdy już ją wynaleziono, niewiele kosztuje." [81]

W 1992 r. firma Agracetus uzyskała patent nie tylko na genetycznie modyfikowaną bawełnę, ale również w ogóle na wszelką modyfikację genu bawełny, czyli innymi słowy „nawet na samą myśl, że można zmodyfikować gen bawełny". W taki sposób w latach 90. szerzyła się logika grodzeń globalnych. Ma to poważny wpływ na warunki prowadzenia badań. Rozpasane mnożenie najrozmaitszych patentów sprawia, że zapuszczenie się na teren badań grozi wejściem na pole minowe obłożone zastrzeżeniami patentowymi po to, aby obstawić i ogrodzić nie tylko same odkrycia, ale również pola badawcze i odkrycia, których można by na nich dokonać. *„Private property! No entrance!"* Wielkie firmy mają na swoje usługi całe gabinety pieniaczy i mataczy potrafiących groźbą kosztownych procedur sądowych skutecznie odstraszać badaczy-wolnych strzelców. „Ewolucja na tym polu była tak radykalna", stwierdza Dominique Pestre, że „dziś mamy do czynienia z ruchem na rzecz rekolektywizacji w ramach karteli, które dzielą się swoimi patentami, aby w ten sposób uniknąć nieustannego targowania się o nie i opóźniania procesów innowacyjnych. Wielkie korporacje udzielają sobie nawzajem zezwoleń na korzystanie ze swojej wiedzy. Natomiast dla tych, którzy nie są objęci takimi skartelizowanymi ramami, stwarza to złożone problemy, na przykład na uniwersytetach."[82]. W rzeczywistości wspomniana rekolektywizacja to

---

81 D. Cohen, *Trois leçons sur la société post-industrielle*, Paryż, Seuil 2006, s. 69.

82 D. Pestre, „A propos du nouveau régime de production, d'appropriation et de régulation des savoirs", *Contretemps* nr 14, 2005, s. 62.

oczywiście zbiorowa monopolizacja renty szarokomórkowej, idąca w ślady praktyk karteli dzielących się rentą naftową. Za pośrednictwem prywatnego finansowania uniwersytety w coraz większym stopniu będą sprowadzane do roli podwykonawców świadczących usługi nowym kartelom wiedzy. W Kanadzie i Stanach Zjednoczonych zdarzają się już przypadki takich form partnerstwa publiczno-prywatnego, które zawierają klauzule poufności: firma dotująca badania uniwersyteckie zapewnia sobie wyłączność na wiedzę, która z nich wynika, kosztem jej swobodnej cyrkulacji w łonie społeczności naukowej. Takie klauzule poufności nie są niczym nowym, ale w przeszłości były one na ogół ograniczone czasowo do czasu złożenia wniosku patentowego i ewentualnego uzyskania patentu. Teraz natomiast stają się klauzulami obowiązującymi na czas nieograniczony[83]. Nic dziwnego, że w końcu nawet szczerzy czy naiwni liberałowie są tym poruszeni. To wszystko po prostu nie ma nic wspólnego z „wolną i niezakłóconą konkurencją”!

Grégoire Chamayou, zdając sprawę z bieżących debat prowadzonych w Stanach Zjednoczonych o wolności, innowacji i domenie publicznej, słusznie dziwi się, że krytyka własności intelektualnej już nie jest powiązana z krytyką tradycyjnej własności. Co prawda istnieje specyfika wiedzy i jej produkcji społecznej, ale z pewnością nie stanowi ona żadnego wyjątkowego zjawiska. Francja przechwalała się kiedyś, że do

83 O to właśnie również chodzi, gdy sarkozystowska minister szkolnictwa wyższego Valérie Pécresse podsumowuje ducha zapowiedzianej reformy mówiąc, że chodzi o to, aby „nadać uniwersytetom francuskim sposób funkcjonowania lepiej przystosowany do świata, w którym żyjemy”. Ponieważ świat forsownego utowarowienia ma swoją logikę, trzeba, „aby uniwersytety mogły swobodnie zarządzać swoim majątkiem nieruchomym, swobodnie rekrutować wykładowców, których sobie życzą, zarządzać kredytami zgodnie ze swoim uznaniem”. (*Journal du Dimanche*, 27 maja 2007 r.). Jest to, ni mniej, ni więcej, tylko otwarcie rynku edukacyjnego na konkurencję.

międzynarodowych negocjacji handlowych wprowadziła pojęcie „wyjątku kulturalnego" i wymusiła jego uznanie – uznanie faktu, że kultura (kinematografia, literatura, muzyka...) nie jest takim towarem, jak inne. Powiedzmy, że miała rację. Czy jednak zdrowie, oświata, siedlisko to takie same towary, jak inne? W epoce, w której ze wszystkiego chce się zrobić towar, definicje i granice są niepewne. Dlatego batalie wokół własności intelektualnej mogą przyczynić się do ujawnienia sprzeczności nieodłącznych od samego pojęcia własności prywatnej. Jak zauważa Chamayou, „w [liberalnym] kontekście pojęciowym, w którym własność wiąże się z wolnością, własność intelektualna stanowi przypadek paradoksalny, w którym własność przeciwstawia się wolności."[84] Czy paradoks ten nie jest regułą? W każdym razie już Proudhon starał się dowieść, że tak jest w ogóle w przypadku własności.

Ongiś wiedzę wynikającą z praktyk społecznych mogły konfiskować czy monopolizować kasty kapłańskie czy inne. Natomiast w kapitalistycznej machinie przemysłowej zawłaszczanie wiedzy staje się bezpośrednią rzeczywistością. Jak pisał Marks, wraz z pojawieniem się wielkiego przemysłu kapitał, który „czyni czas pracy jedyną miarą i źródłem bogactwa", jako pierwszy w dziejach przechwycił, uwięził i wykorzystuje postęp historyczny w formie nauk i technik, tak, aby służyły bogactwu. „Wynalazczość staje się wówczas odrębnym zajęciem, a stosowanie w bezpośredniej produkcji zdobyczy nauki staje się jej charakterystycznym i nieuchronnym nastawieniem." Istotą kapitalizmu jest „wymiana pracy żywej na uprzedmiotowioną, czyli występowanie pracy społecznej w formie przeciwieństwa między kapitałem a pracą

84 G. Chamayou, „Le débat américain sur liberté, innovation, domaine public", *Contretemps* nr 5, 2002. Artykuł ten zawiera znakomitą syntezę krytyczną kontrowersji wokół własności intelektualnej i przesłanek filozoficznych tej kontrowersji.

najemną", a przesłanką „jest i pozostaje masa bezpośredniego czasu pracy, ilość zużytej pracy jako rozstrzygający czynnik wytwarzania bogactwa". Wraz z rozwojem kapitalizmu „tworzenie rzeczywistego bogactwa staje się jednak w mniejszym stopniu zależne od czasu pracy i od ilości użytej pracy aniżeli od potęgi sił napędowych uruchamianych w czasie pracy, które same z kolei – ich potężna efektywność – nie pozostają w żadnym stosunku do bezpośredniego czasu pracy potrzebnego do jego produkcji, lecz zależą raczej od ogólnego stanu nauki i od postępu technicznego, czyli od zastosowania tej nauki do produkcji". Dlatego Marks przewidział, że *„kradzież cudzego czasu pracy, na której opiera się obecne bogactwo,* okaże się *misérable* [nędzną] podstawą" miary bogactwa.[85] Dziś ta nędzna podstawa jest powodem rozstroju świata. Prawem wartości można jeszcze mierzyć nadmiar świata tylko za cenę nieustannie narastających niedorzeczności i globalnej przemocy[86].

W lipcu 1998 r. Unia Europejska zezwoliła na udzielanie patentów na „materiał biologiczny". „Nie jest wyłączona możliwość udzielenia patentu na wynalazek oparty na elemencie wyizolowanym z ciała ludzkiego lub w inny sposób wytworzony sposobem technicznym, który nadaje się do przemysłowego zastosowania nawet w przypadku, gdy struktura tego elementu jest identyczna z budową elementu naturalnego zakładając, że prawa przyznane przez patent nie rozciągają się na ciało ludzkie i jego elementy w ich na-

85 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, s. 572-573.

86 „Czy pod pretekstem obrony własności", pytał Proudhon, „wyspiarze, nie popełniając zbrodni, mogliby odepchnąć bosakami nieszczęsnych rozbitków usiłujących dopłynąć do ich brzegów?" (*Qu'est-ce que la propriété?*, s. 169). Tymczasem to dziś chleb powszedni w należących do Hiszpanii miastach Ceuta i Melilla na wschodnim wybrzeżu Maroka, na wybrzeżach Włoch, nad Río Grande.

turalnym środowisku."[87] A przecież badacze nie „wynajdują" genu. Zgodnie z klasycznym rozróżnieniem, ograniczają się do jego odkrycia. Granica między tymi dwoma terminami, podobnie jak między tym, co naturalne, a artefaktem staje się zamazana. Zdaniem dyrektora własności przemysłowej w koncernie farmaceutycznym Aventis, wynalazek polega obecnie na tym, że „odkrytej sekwencji przydziela się pewną funkcję techniczną". Takie rozszerzenie znaczenia terminu „wynalazek" może prowadzić bardzo daleko. Z łatwością można sobie wyobrazić, jakie korzyści mogą z tego czerpać firmy farmaceutyczne i inne, i jakie interesy wchodzą w grę na polu bitwy o patenty[88]. Można było przekonać się o tym w związku ze sprawą patentu udzielonego amerykańskiemu koncernowi biofarmaceutycznemu Myriad Genetics na przeprowadzanie testów wykrywających genetyczne predyspozycje do zachorowań na raka piersi. Instytucje europejskie opracowały tańsze i równie pewne testy. Myriad sprzeciwił się ich komercjalizacji powołując się na własność genów predysponujących do raka i posługiwanie się nimi. W końcu procedura sprzeciwu prowadzona przed Europejskim Urzędem Patentowym doprowadziła do cofnięcia firmie przyznanych przywilejów.

W Powszechnej Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka, przyjętej w 1998 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ, stwierdzono, że genom ludzki stanowi „wspólne dziedzictwo ludzkości". W 2000 r. G8 zakazała patentowania sekwencji genowych. Konfliktowe negocjacje między rzecznikami logiki rentowności przemysłowej (zwłaszcza

87 Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 98/44/WE z dnia 6 lipca 1998 r. w sprawie ochrony prawnej wynalazków biotechnologicznych.

88 O powstaniu *g-biznesu* (g jak gen) świadczyło wejście na giełdę w ciągu samego tylko lata 2000 r. co najmniej 28 spółek biotechnologicznych, w tym 9 w Europie.

farmaceutycznej) a rzecznikami interesów zdrowia publicznego stawiają na porządku dziennym konieczność zdefiniowania na nowo podziału na sferę prywatną i publiczną. Choć specjaliści są zgodni, że można patentować interpretacje sekwencji genowych, niepokój budzi sprawa patentowania samych sekwencji. Dziś może nad tym pracować wielu biologów, a wyniki ich badań mogą być dostępne w Internecie, toteż prawa patentowe do sekwencji utorowałyby drogę planetarnym prześladowaniom sądowym badaczy, którzy w dobrej wierze pogwałciliby prawo własności chronione przez patent. Tu również sprzeczność między prywatnym użytkiem, który czyni się z wiedzy, a jej społecznym charakterem związanym z poziomem rozwoju kulturalnego i technicznego ma wybuchowy charakter.

Kontrowersje wokół różnorodnych form patentowania (w tym sekwencjonowania genomu) są więc kontrowersjami wokół rozróżnienia między odkryciem a wynalazkiem i jego interpretacji prawnej. Czy można sprywatyzować jakąś myśl, gdy w istocie oprogramowanie jest elementem logiki stosowanej, a więc, innymi słowy, cząstką „pracy martwej", tzn. zakumulowanej pracy umysłowej? Czy zgodnie z logiką zawłaszczania prywacyjnego dojdzie do opatentowania równań matematycznych i objęcia ich prawem własności? Uspołecznienie pracy umysłowej zaczyna się wraz z mową stanowiącą w sposób oczywisty wspólne, prywatnie niezawłaszczalne dobro społeczne ludzkości. Bieżące konflikty wokół prawa własności intelektualnej podkopują klasyczne prawo liberalne i charakterystyczne dla niego legitymowanie własności pracą.

Te łamigłówki prawno-filozoficzne to owoc, z jednej strony, sprzeczności między uspołecznieniem pracy umysłowej a prywatnym zawłaszczaniem idei, a z drugiej – sprzeczności między pracą abstrakcyjną, która stanowi podstawę miary

towarowej, a trudną do skwantyfikowania pracą konkretną. Ze sprzeczności tych wynikają powszechne zakłócenia działania prawa wartości, które staje się coraz *nędzniejszą* miarą wymiany i bogactwa społecznego. Wspomniany wyżej Daniel Cohen, umiarkowanie liberalny ekonomista, przyznaje, że własność intelektualna „zrywa ze schematem własności *tout court*". Piosenki czy formuły chemicznej nie kupuje się i nie spożywa w potocznym znaczeniu tych słów. Po tym, jak zrobi się z nich użytek prywacyjny, one nadal istnieją. Zakup domu czy butów równa się roszczeniu sobie prawa do monopolu na użytek, jaki z nich się robi. Własność *tout court* „umożliwia zawłaszczenie przedmiotu", natomiast „prawo własności intelektualnej je ogranicza"[89].

„Wolny dostęp do wiedzy wynika z tego, że jest ona światowym dobrem publicznym", stwierdza Joseph Stiglitz[90]. Tymczasem patentowanie oprogramowań eksplodowało w latach 90. w Stanach Zjednoczonych i osiągnęło liczbę 100 tys. patentów. W sytuacji takiej ich obfitości rzeczą trudną, a nawet niemożliwą jest opublikowanie oprogramowania bez narażenia się na zarzut, że to podróbka. Coraz trudniejsze staje się odróżnienie „patentu na oprogramowanie" od patentu na „metodę umysłową", techniki od wynalazku. Patentowanie prowadzi do wzmocnienia tajemnicy przemysłowej i wyhamowania innowacji[91]. John Boyle dostrzega

89 *Le Monde*, 9 kwietnia 2001 r.

90 *Libération*, 13 września 2006 r.

91 We Francji w wigilię Bożego Narodzenia 2005 r. przy niemal pustych ławach poselskich Zgromadzenie Narodowe uchwaliło przez zaskoczenie, większością dwóch głosów, poprawkę legalizującą ściąganie z Internetu wszelkich plików. Wydawało się, że poczyniono krok w kierunku wprowadzenia „licencji globalnej". Tymczasem ustawa z marca 2006 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych w społeczeństwie informacyjnym każe ścigać nielegalne ściąganie plików i zakazuje ich kopiowania na użytek prywatny. Wiadomo jednak, że to właśnie nieistnienie patentów pozwoliło na początkowy wzlot Internetu i rozkwit kreatywności, który

analogię między grodzeniami w epoce akumulacji pierwotnej a „nowymi grodzeniami" dóbr umysłowych. W swoim czasie pierwotnego zagarniania ziemi broniono w imię wydajności rolnictwa, której wzrost miał wykorzenić klęski głodu i susze – choćby za cenę straszliwej nędzy w miastach. Dziś mielibyśmy być świadkami „nowej fali grodzeń", uzasadnianych z kolei pogonią za innowacjami czy koniecznością zapewnienia ludności całego świata żywności.[92] Różnice między tymi dwoma zjawiskami nie są jednak pomniejsze. Użytkowanie ziemi jest wzajemnie wykluczające (tego, co jeden zawłaszcza, inny nie może użytkować), natomiast użytkowanie wiedzy „nie ma rywala": dobro nie wyczerpuje się w toku użytkowania sekwencji genów, oprogramowania czy obrazu cyfrowego. Dlatego zresztą, od mnicha kopisty, poprzez tradycyjny druk i kserokopię, aż do poczty elektronicznej, koszt reprodukcji nieustannie maleje. Również dlatego prywatne zawłaszczanie uzasadnia się dziś pobudzaniem badań, a nie użytkowaniem produktu.

---

pociągnął on za sobą. Własność intelektualną podkopują bowiem nowe technologie, które same są wynikiem bardzo wysoko uspołecznionej pracy. Jeśli oprogramowanie to naprawdę „informacja przetwarzająca informację", to w takim razie jest ono wytworem interaktywnej twórczości zbiorowej.

92 J. Boyle, „The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain", *Law and Contemporary Problems* t. 66 nr 1/2, 2003. Boyle pisze: „Gdy ustanawia się nową własność intelektualną na jakieś dobro informacyjne, jedynym sposobem na zapewnienie efektywnej alokacji tego dobra to przyznanie posiadaczowi praw do tego dobra jeszcze większej kontroli nad użytkownikiem czy konsumentem na rynku wtórnym, tak, aby pozwalała ona na dyskryminację cenową, gdyż jedynym skutecznym monopolem jest monopol połączony z doskonałą dyskryminacją cenową" (tamże, s. 50), tzn. ze zróżnicowaniem ceny za jednostkę tego samego dobra w celu zmaksymalizowania zysku poprzez dopasowanie cennika do krzywych popytu nabywców i przejęcie jak największej części nadwyżki konsumenta przez oferenta. Patrz na ten temat dossier „Propriétés et pouvoirs", *Contretemps* nr 5, 2002.

Czy algorytm to wynalazek, czy okrycie? Alan Sokal przypomina, że większość matematyków uważa, iż wielka księga natury napisana jest w języku matematycznym, toteż wszelka struktura matematyczna jest odkryciem, a nie wynalazkiem. Gdyby nawet jednak uważano algorytm za wynalazek, jego opatentowanie i tak byłoby dyskusyjne. „Wyobraźmy sobie wynalazcę algorytmu szyfrowania stosowanego we wszystkich transakcjach ekonomicznych, ilekroć na całym świecie ktoś używa karty kredytowej. Oczywiście, to użyteczny wynalazek, za który wynalazca zasługuje na wynagrodzenie. Czy jednak zasługuje na nieograniczone należności? Był to już problem w przypadku tradycyjnych wynalazków, ale stał się on bardziej palący w przypadku algorytmów, ponieważ można je reprodukować po niemal zerowych kosztach."[93] Początkowo zasadą patentu (i w innej formie zasadą prawa autorskiego) było wynagrodzenie wynalazcy poprzez przyznanie mu ograniczonego w czasie monopolu, a jednocześnie sprzyjanie cyrkulacji wiedzy chronionej teraz przez patent. Dziś natomiast tendencją jest gromadzenie patentów prewencyjnych, wydłużanie czasu ich ważności i przetrzymywanie wiedzy, a nie puszczanie jej w obieg: firmy mogą występować o patenty na innowacje, których się nie stosuje, tylko po to, aby zapobiec zastosowaniu takich innowacji przez konkurencyjne firmy[94].

Jeśli informatyka jest językiem i jeśli jej innowacje można opatentować, to czy mowę potoczną też będzie można opatentować? A pojęcia? A twierdzenia? Do jakich nieznanych dotychczas nerwic mogłoby to doprowadzić! Przestarzała

93 A. Sokal, „Sciences et marché des savoirs", *Contretemps* nr 14, 2005, s. 82.

94 W latach 1993-2005 IBM złożył więcej wniosków patentowych niż jakakolwiek inna spółka amerykańska (26 tys. wniosków w Stanach Zjednoczonych i ponad 40 tys. na świecie).

koncepcja zawłaszczania staje się coraz bardziej irracjonalna i coraz bardziej nie pasuje do dzielenia się wiedzą – do tego stopnia, że staje się przeszkodą na drodze rozwoju ludzkości. 10 lipca 2000 r. Catherine Tasca, ówczesna francuska minister kultury i informacji, oświadczyła: „Aby uniknąć groźby wyschnięcia źródeł działalności twórczej, dzieło umysłu, idea, formuła matematyczna, kody oprogramowań, nowa ekspresja formalna nie mogą być przedmiotem nieostrożnego patentowania." Tego samego roku dyrektor do spraw marketingu Microsoftu we Francji, Olivier Ezzeratty, wypowiadał się za planetarną harmonizacją ustawodawstwa. „Kojarzy się procesy związane z modelem badań z koniecznością dzielenia się wiedzą, gdy tymczasem dziś stworzenie oprogramowania to proces przemysłowy", który powinien podlegać ochronie, twierdził Ezzeratty i konkludował: „Nie można zachęcać przedsiębiorstw do tworzenia wartości, jeśli przedsiębiorstwa nie mogą jej chronić."[95] Trudno o lepszy wyraz konfliktu interesów między rozwojem społecznym a interesem prywatnym.

Zasada wolnego oprogramowanie wyraża na swój sposób bardzo silny charakter kooperacyjny pracy umysłowej, która w nim się krystalizuje. Prywatny monopol właściciela kontestuje ona już nie tak, jak w przypadku liberałów – w imię innowacyjnej zalety konkurencji – lecz jako przeszkodę dla swobodnej kooperacji. Zauważmy przy tym, że angielskie *free* jest ambiwalentne – znaczy zarówno wolny, jak i bezpłatny[96].

95 *Le Monde*, 15 listopada 2000 r.

96 Jedna z obiekcji wysuwanych przeciwko takim formom społecznego zawłaszczania kultury i wiedzy to sprawa wynagrodzenia dla badaczy lub autorów. Stawiając tę kwestię w ideologicznych kategoriach konkurencyjności i pogoni za zyskiem myli się uzasadnione prawo do zapewnionego dochodu z prawem do własności prywatnej i renty. Prawo do dochodu stawia ogólny problem jego narastającego uspołecznienia

Rozszerzenie utowarowienia świata na wiedzę i istoty żywe w całej ostrości stawia kwestię dobra publicznego i dobra wspólnego ludzkości. Światowe Zgromadzenie Wybranych Przedstawicieli i Obywateli na rzecz Wody dąży do zapisania dostępu do wody w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Jako „powszechne dobro wspólne", woda stałaby się wówczas „niezawłaszczalna". W 2006 r. Parlament Europejski jednogłośnie uchwalił rezolucję, w której wodę uznano za prawo człowieka. Na podobne potraktowanie jak woda zasługuje wiele innych dóbr czy to naturalnych, czy wytworzonych z pokolenia na pokolenie przez zakumulowaną pracę kooperacyjną.

Kryzys ekologiczny również przyczynia się do postawienia na porządku dziennym idei niezawłaszczalnych dóbr wspólnych ludzkości. Woda jest pod tym względem najlepszym przykładem. Wraz z ustanowieniem rynku praw do zanieczyszczania środowiska, powietrze również może stać się przedmiotem sporu. Ziemia nigdy nie przestała być ziemią dla ruchów chłopskich walczących z zagarnianiem gruntów przez wielką własność. Dziś jest ona ciągle stawką w walkach bezrolnych (w Brazylii i gdzie indziej), ale również w nowych walkach miejskich: jak sprostać kryzysowi miejskiemu i światowej eksplozji slumsów – *bidonvilles, favelas, shantytowns* – bez „despotycznych wypadów" do sanktuarium prywatnej własności ziemskiej i nieruchomej?[97]

David Harvey definiuje globalizację kapitalistyczną jako nową fazę „akumulacji przez wywłaszczenie". Widzi w niej kontynuację i upowszechnianie praktyk akumulacji „pierwotnej" lub „początkowej", które stosowano u zarania kapi-

---

wynikającego z uspołecznienia samej pracy, czyli innymi słowy problem obejmowania płacą dzieła w zagrożonych dziś systemach ubezpieczeń społecznych.

97 Patrz M. Davis, *Planeta slumsów*, Warszawa, Książka i Prasa 2009.

talizmu[98]. „Odbieranie praw wspólnych uzyskanych w ciągu długich lat zaciętych walk klasowych (takich, jak ubezpieczenia społeczne, służba zdrowia, emerytury) i przywracanie ich sferze prywatnej stanowiło najbardziej agresywną formę polityczną wywłaszczenia przeprowadzanego w imię ortodoksji neoliberalnej."[99] Ta „akumulacja przez wywłaszczenie" jest jednym z warunków przetrwania kapitalizmu. Poza zawłaszczaniem surowców, zasobów energetycznych, taniej siły roboczej, rozszerza się ona na towarowe zawłaszczanie – zwłaszcza za pośrednictwem turystyki – historii kulturalnej czy po prostu na grabież dziedzictw kulturalnych. Stosuje się różne środki – od przymusu zewnętrznego do kanibalizacji form działalności i produkcji, które jeszcze jej się wymykają (praca domowa, usługi świadczone osobom, produkcja żywności), przez logikę towarową. Ta ofensywa akumulacji neoliberalnej przechodzi oczywiście przez niszczenie istniejących praw socjalnych i kryminalizację oporu ludowego (m.in. pod pretekstem ustawodawstwa „antyterrorystycznego"). Jesteśmy również świadkami wprowadzania całego wachlarza aktów prawnych stanowiących coś w rodzaju nowego „prawa o ubogich" i zmierzających do umocnienia kontroli nad nimi oraz narzucenia nowej dyscypliny pracy elastycznej za pośrednictwem upowszechniania niepewnych warunków zatrudnienia.

Wreszcie, jesteśmy świadkami nowych form oporu wydziedziczonych – „ludzi bez" (bez papierów, bez miejsca zamieszkania, bez dachu nad głową, bez pracy, bez praw) – i walk społecznych prowadzonych w obronie usług publicznych, suwerenności energetycznej i żywnościowej krajów poddanych grabieży imperialistycznej, dóbr wspólnych

98 D. Harvey, *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, Warszawa, Książka i Prasa 2008, s. 213-222.

99 D. Harvey, *Spaces of Global Capitalism*, Londyn, Verso 2006, s. 45.

(wody, ziemi, powietrza, istot żywych) pożądanych przez przedsiębiorstwa-kanibali czy firmy farmaceutyczne uganiające się za drobinami, które można by opatentować, czy po prostu w obronie prawa do tego, aby mieć prawa! Postulaty uznania języków i kultur ludów rodzimych w obliczu uniformizującej globalizacji są częścią składową tego oporu wobec wywłaszczania. Postulaty te często przedstawia się pod hasłem obrony „zwyczajów i obyczajów" lub tradycji, toteż w związku z tym warto pamiętać, co na ten temat pisał Marks – że za pozorami zwyczajowego konsensu kryje się antagonizm istniejący między prawami zwyczajowymi panujących i uciskanych. Być może rozumiał to również Walter Benjamin, gdy tradycję uciskanych przeciwstawiał zawsze zagrażającemu jej konformizmowi.

Wobec pogłębiania się nierówności i szerzenia się wykluczeń, nowy podział bogactw staje się pilną koniecznością społeczną. Nie chodzi jedynie o to, aby sprawiedliwiej dzielić. Sprawa ta jest nierozłącznie związana ze sprawą własności. Paradoksalnie, prywatyzacja osiąga szczyt, a koncentracja własności – poziom nie mający sobie równych w dziejach, a tymczasem pojawia się dziwna myśl, że kwestia własności należy do prehistorii ruchu robotniczego. Odkąd prawo licencji bierze górę nad prawem sprzedaży, tak, aby tym, którzy je posiadają, zapewnić nową formę renty, własność rzekomo jest rozpuszczalna w „akcjonariacie płacowym" i „gospodarce dostępu"[100]. Jeremy Rifkin najpierw pozwolił sobie nieostrożnie prorokować „koniec pracy", a następnie ogłosił, że wkroczyliśmy w „wiek dostępu" i w „nowej gospodarce" własność jest skazana na zanik w obliczu „dostępu", a rynek

100 Patrz J. Sylvestre, „Le progiciels de la microinformatique comme modèle de rente", *Contretemps* nr 5, 2002.

– na zanik w sieci[101]. Tymczasem rynek ma się znakomicie. Wystarczy, że oswoi sieć stając się rynkiem sieciowym. Czyż jednak nie zawsze tak poczynał z kolejnymi nowinkami, które miały być jego końcem? Jeśli chodzi o „dostęp", to wcale nie zastąpił on własności. Podobnie jak każda winieta, daje tylko prawo przejazdu czy wjazdu[102]. W sumie, dla Rifkina sam kapitał się dekapitalizuje. Po „końcu pracy" koniec kapitału? Praca i kapitał są ze sobą nierozłącznie (aczkolwiek wcale nie miłośnie) splecione, toteż ich wspólny koniec byłby logiczny. Ich wspólne przetrwanie też jest logiczne. Dziś trzeba więcej pracować nie po to, aby więcej zarabiać, lecz po to, aby więcej płacić i mniej żyć. Im więcej się pracuje, tym kapitał lepiej prosperuje.

Elukubracje Rifkina byłyby bez znaczenia, gdyby u progu XXI w. nie ujawniały „ducha naszych czasów", a zwłaszcza nowych wiatrów, które za sprawą „trzeciej drogi" blairowskiej zaczynały wiać nad socjaldemokracją europejską. Francuski premier Lionel Jospin bez zmrużenia oka deklarował wówczas, że „nasza polityka przemysłowa przezwyciężyła kwestię własności środków produkcji". Socjaliści tak bardzo w to uwierzyli, że w latach 1997-2002, za rządów Jospina, sami sprywatyzowali więcej niż poprzednie rządy prawicowe

---

101 J. Rifkin, *Koniec pracy: Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie 2001; tenże, *Wiek dostępu: Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie 2003.

102 A przecież nie kto inny, jak sam fałszywy prorok Rifkin zauważał, że w 2000 r. 30 milionów Amerykanów mieszkało już na obszarach Common Interest Development, tzn. w zamkniętych osiedlach dla bogatych, które konfiskują przestrzeń publiczną. Stwierdzał, że na obszarach tych nie ma przestrzeni publicznej i że ich otwarcie dla publiczności jest wykluczone. Trudno, zaiste, upatrywać w takiej prywatyzacji ulicy i przestrzeni obumieranie własności prywatnej i nie widzieć w niej jednego z aspektów procesu ekspansji tej własności na miasto i na istoty żywe!

(Balladura i Juppé), przygotowując grunt pod swoje przyszłe klęski wyborcze. Jeśli chodzi o byłego socjalistycznego premiera i przewodniczącego francuskiego Zgromadzenia Narodowego, Laurenta Fabiusa, to z wyżyn swojej grzędy parlamentarnej grzmiał on: „Obecnie problem ten, mimo kluczowej roli, jaką odegrał w praktyce i refleksji lewicy w XX w., mamy za sobą, ale – podobnie bywa z gwiezdnymi poświatami – nadal dyskutuje się o nim, choć dawno przestał istnieć."[103] Wyciągając wnioski z tej śmiałej innowacji teoretycznej, zapowiadał w takim samym duchu, że „to wszystko, co jest konkurencyjne, w końcu będzie musiało stać się prywatne". W świetle tej energicznej formuły zasięg tego wszystkiego, co daje się sprywatyzować, zależy od tego, co zadekretuje się konkurencyjnym, toteż wystarczy zadekretować, że służba zdrowia i oświata stają się konkurencyjne, aby wyciągnąć z tego wniosek, że należy je sprywatyzować.

Zaki Laïdi, kierownik badań w Centrum Studiów Europejskich Paryskiego Instytutu Nauk Politycznych i brylujący w mediach ekspert w zakresie „odnowy lewicy" francuskiej na neoliberalnym gruncie, pyta: „Co pozostaje więc z lewicy, gdy prywatyzuje ona więcej i lepiej niż prawica? Nic lub prawie nic, bez wątpienia powiedzą lewicowi konserwatyści, dla których lewica i kolektywna własność środków produkcji to jedno i to samo." Nie mają racji, rzecz jasna, bo „koniec utożsamiania się lewicy z własnością publiczną może stać się źródłem odnowy". „Jeśli kolektywna własność środków produkcji w ogóle nie ma już dziś sensu, to po prostu dlatego, że ani nie zapewnia zbiorowego bogacenia się narodu, ani sprawiedliwszego podziału bogactwa, ani większej stabilności zatrudnienia." „Rosnąca rola funduszów emerytalnych w regulacji finansowej dowodzi, że zaostrzenie konkurencji nie jest sprzeczne z rozwojem kapitalizmu

103 *La Revue Socialiste* nr 1, 1999.

ludowego." „Ponadto dyrektorzy generalni przedsiębiorstw wiedzą, że własność publiczna to przeszkoda dla mobilizacji zasobów i podejmowania szybkich decyzji. Tak, jak pojedynek znikł ze sfery regulacji stosunków międzyludzkich, tak też własność publiczna jest skazana na zniknięcie ze sfery regulacji stosunków rynkowych." [104]

Blanqui, Guesde, Jaurès, Blum... – ongiś wszyscy socjaliści francuscy dobrze wiedzieli, że „własność to władza". To jakże eleganckie pożegnanie socjalizmu nie wzrusza nadmiernie ani zramolałego poststalinizmu, ani socjalliberalizmu Ségolène Royal, ani ekoliberalizmu Daniela Cohn-Bendita, ani humanitarnego neokolonializmu Bernarda Kouchnera.

W przeciwieństwie do tej całej lewicy, która przechrzciła się na euforię giełdową, Milton Friedman, nieżyjący już szef bandy Chicago Boys (która pozostawiła po sobie o wiele więcej trupów niż Al Capone i jego zbiry), dobrze wiedział, że własność to nerw wojny socjalnej. Mówił: „Kluczowe nie jest to, czy zapewni się działanie rynku, czy nie. Wszystkie społeczeństwa – komunistyczne, socjalistyczne, kapitalistyczne – posługują się rynkiem. Kluczowa jest kwestia własności prywatnej." Jasne jak słońce! Friedman radził więc płodnym mózgom „trzeciej drogi" Blaira-Giddensa i „nowego centrum" Schrödera-Hombarta, aby „pokonały przeszkody polityczne, które uniemożliwiają ekspansję rynków", skończyły z „tyranią *status quo*", „rentami sytuacyjnymi i dobrodziejstwami socjalnymi"[105]. Nie ulega wątpliwości, że we Francji ten głos zza groby natchnął Nicholasa Sarkozy'ego i jego uwolnioną od kompleksów prawicę, podobnie jak we Włoszech koalicję centrolewicową pod wodzą Romano Prodiego.

Kwestia własności i zawłaszczania społecznego wyłania się ze wszystkich porów społeczeństwa. Jesienią 2006 r.,

104 *Le Monde*, 1 września 1998 r.

105 *Le Monde* 20 lipca 1999 r.

pod presją kampanii prowadzonej we Francji przez Dzieci Don Kichota i stowarzyszenia Prawo do Mieszkania, parlament uchwalił ustawę, w której wprowadził „prawo wiążące". Wiążące co i kogo? W teorii – wiążące władze publiczne, bo będzie można zaskarżyć je do sądu, jeśli nie będą w stanie zapewnić mieszkania tym, którzy o nie wystąpią. Prawo do dachu nad głową powinno jednak być wiążące dla prawa własności – tak, aby można było rekwirować czy to pustostany, czy tereny budowlane, gdy władze lokalne usprawiedliwiają ich niedostatkiem brak mieszkań socjalnych na terenie gminy.

Wśród 10 celów, które określono w Pakcie Ekologicznym wylansowanym przez Nicolasa Hulot i podpisanym na znak wzruszającego konsensu przez prawie wszystkich kandydatów przed ostatnimi wyborami prezydenckimi we Francji, figurował postulat „wstrzymania ekspansji stref podmiejskich i relokalizacji działalności ludzkiej" oraz „ustalenie prawdziwej ceny na usługi świadczone przez przyrodę". Dążenie do harmonijnej równowagi między miastem a wsią to nic nowego. W 1848 r. był to już jeden z 10 priorytetów zapisanych w *Manifeście komunistycznym*. Była to również główna troska dezurbanistów radzieckich w latach 20. To prawda, że dziś kwestia przestrzeni jest o wiele bardziej paląca niż wówczas. Wydłużanie linii komunikacji miejskiej powoduje wzrost zanieczyszczenia środowiska. Miasta grzęzną pośród stref podmiejskich, bezkształtnych osiedli i pustych terenów. Jak jednak wyobrazić sobie zrównoważenie wsi z miastem nie tykając własności ziemskiej? A także nie tykając spekulacji nieruchomościami i własności nieruchomej, które powodują usuwanie klas ludowych do coraz dalej położonych siedlisk? Jak w ogóle można wyobrazić sobie taką rewolucję przestrzenną bez społecznego zawłaszczania?

Jeśli chodzi o ustalenie „prawdziwej ceny" na usługi świadczone przez przyrodę, to przedsięwzięcie wydaje się jeszcze bardziej nieprawdopodobne. Aby ustalić ich cenę *tout court*, trzeba by najpierw zamienić te usługi w wartość pieniężną. Taka przemiana zakłada wycenę przez rynek, bo tylko jego metabolizm przekształca jakościowo różne dobra i prace we współmierne wartości i prace abstrakcyjne. Jak jednak dokonać wyceny pieniężnej kosztów, które poniesie planeta z powodu składowania odpadów promieniotwórczych pod ziemią, czego długoterminowe skutki są nieprzewidywalne? A co z wylesianiem? Zanieczyszczaniem oceanów? Topnieniem lodowców? Zakłóceniami klimatycznymi? Wymiana towarowa i rozwój ekologiczny należą do różnych czasowości. Wycena społecznych kosztów katastrof ekologicznych nie dokonuje się błyskawicznie, w zależności od notowań giełdowych czy kaprysów Dow Jonesa lub Cac 40.

Na 700 stronach raportu Sterna o ekonomice zmian klimatycznych starano się obliczyć koszty tych zmian spowodowanych przez ocieplenie globalne i wystawiono przybliżony rachunek na sumę 5,5 biliona euro, obejmujący szkody miejskie, sanitarne, żywnościowe[106]. Takie prognozowanie nie może pretendować do ujęcia nieprzewidywalnych kosztów długoterminowych. A przecież diagnoza jest kategoryczna: zmiana klimatyczna świadczy o „bezprecedensowym fiasku rynku"! Klimatolodzy oceniają, że potencjał energetyczny promieniowania słonecznego jest 8 tys. razy większy od obecnego popytu pierwotnego i uważają, że opanowane dotychczas techniki pozwoliłyby już na ośmiokrotnie pokrycie potrzeb pod warunkiem, że szybko przystąpilibyśmy do rekonwersji

106 Patrz artykuły D. Tanuro na portalu *Europe Solidaire Sans Frontières* www.europe-solidaire.org i jego wywiad z Jean-Pascalem van Ypersele, klimatologiem z Uniwersytetu Katolickiego w Lowanium, *Inprecor* nr 525, 2007.

energetycznej. Renta naftowa i związane z nią interesy działają na korzyść zachowania obowiązującego ekobójczego modelu. Po przeobrażeniu drewna w towar, węgiel, gaz, ropa naftowa stały się dobrami zawłaszczalnymi na zasadzie wyłączności. Z promieniowania słonecznego – rozproszonego i nieograniczonego strumienia energii – byłoby o wiele trudniej uczynić źródło renty[107].

W raporcie Sterna porównuje się koszt bezczynności (czekania i przyglądania się, jak rynek robi swoje) z kosztami ratowania klimatu, starając się ograniczyć je do minimum przy zastosowaniu środków i kryteriów gospodarki towarowo-pieniężnej. Takie akrobacje rachunkowe, mające na celu zamianę rzeczy (życia ludzkiego, ekosystemów) w towary, którymi nie są, i przypisanie im ceny rynkowej, świadczą jedynie o niemożności sprostania wyzwaniu ekologicznemu przy użyciu bezlitosnego prawa wartości rynkowej. Nicholas Stern, podpierając się ekspertyzą naukową i etyką współczucia, zaleca więc rządom, aby krytykę społeczną pęknięcia ekologicznego utopiły w (skądinąd koniecznych) kazaniach, w których apelowałyby o zmianę zachowań konsumentów.

Ekologia społeczna ma swoje racje, które nierozum kapitalistyczny ignoruje. Nie można poddać troski o planetę krótkowzrocznemu arbitrażowi giełdy lub mechanizmom regulacji rynkowych – i to nawet na „zielonym rynku" – tym bardziej, że konkurencyjna logika kapitału stymuluje produkcję dóbr bezużytecznych i szkodliwych, wymaga uciążliwych kampanii reklamowych oraz generuje nadprodukcję i marnotrawstwo. Dość mętna idea „trwałego i zrównoważonego

107 Między innymi dlatego właśnie badania nad mocami fotoogniw słonecznych nie były szybsze. Tymczasem w studiach opublikowanych w 2006 r. stwierdza się, że dzięki tym ogniwom osiąga się eksperymentalnie 40% przemiany energii promieniowania słonecznego w energię elektryczną (zamiast poprzednio osiąganych 20%).

rozwoju" przywołuje długą, powolną czasowość, nie pasującą do histeryzacji pogoni za dochodami kapitałowymi i reklamowego nakłaniania do forsownej konsumpcji. Dla logiki rynkowej, dla której abstrakcyjny czas pracy jest miernikiem wszystkiego, i dla rozumnego stosunku do naturalnych warunków reprodukcji rodzaju ludzkiego w czasie i przestrzeni nie ma wspólnej miary. Niewspółmierność wartości rynkowych i wartości ekologicznych to jedna z granic historycznych kapitalistycznego sposobu produkcji.

W obliczu okrucieństw popełnianych w dżungli rynkowej, ruch alterglobalistyczny postuluje serię posunięć, które pozwoliłyby wywrócić filary neoliberalizmu. Atak na te filary to jednak uderzenie w suwerenność właścicieli. Jakże bowiem można zaplanować na dziesięciolecia realizację ambitnego programu rekonwersji energetycznej, nie kontestując władzy wielkich kompanii naftowych czy przemysłu jądrowego, nie stawiając czoła coraz ściślej powiązanym ze sobą prywatnym *lobbies* zbrojeniowym i komunikacyjnym? Nie chodzi już więc o przewagę komparatywną takiego czy innego racjonalnego rozwiązania ekonomicznego, ale o polityczną próbę sił. Na tym właśnie polega drobna, zdawało by się, a w istocie zasadnicza różnica między minimalnym antyneoliberalizmem a antyneoliberalizmem konsekwentnym, zdecydowanym rzucić wyzwanie despotyzmowi kapitału i rynków – innymi słowy, ruchem antykapitalistycznym ożywianym wolą zmiany świata zanim on nas zgniecie.

„Pojęcie domeny publicznej może mieć jedyną w swoim rodzaju nośność polityczną pod warunkiem, że nie pojmuje się jej w takim wąskim znaczeniu, jakie ma ono w prawie własności intelektualnej oraz nie sprowadza się do ściśle formalnej koncepcji swobody dostępu, nie broni się jej przy użyciu argumentów dyferencjalistycznych i nie odcina się od alternatywnych form organizacji produkcji", pisze Chamayou. Jak

widać, warunków do spełnienia jest wiele, ale są do warunki skutecznej walki z nowymi formami drapieżności kapitalistycznej i akumulacji kapitału. W Stanach Zjednoczonych niektórzy kwestionują fetyszyzację terminu „domena publiczna", gdyż odnosi się on do bardzo różnych sytuacji. Jaki związek istnieje bowiem między prawem autorskim do tekstu a patentem na cząsteczkę? Mieszanie tych spraw poprzez umieszczanie ich w ogólnej rubryce własności intelektualnej i równie ogólnikowe przeciwstawianie jej zasady domeny publicznej grozi posianiem zamieszania. „To prawda, że różnorodne kwestie zgromadzone pod tym terminem nie są równie palące ani nie mają tych samych aktorów. Nie mogę jednak opędzić się od myśli, że hakerzy, którzy przeciwstawiają się ryglowaniu oprogramowań właścicielskich, chłopi, którzy przeciwstawiają się kontroli technologicznej nad nasionami, internauci przywiązani do modelu *peer to peer*, naukowcy troszczący się o etykę repartycji wyników badań, bibliotekarze broniący zasady *pierwszej sprzedaży* przeciwko opodatkowaniu czytelnictwa, stowarzyszenia przeciwstawiające się patentom na leki i opodatkowaniu ochrony zdrowia, artyści uważający, że wszelka twórczość wymaga samplingu i najrozmaitszych kolaży, społeczności autochtoniczne, dla których figura indywidualnego wynalazcy nie ma sensu oraz wielu, wielu innych, nie są ze sobą związani. Być może jest tak, że termin *domena publiczna* może posłużyć do zacieśnienia tych związków, które są jeszcze w powijakach."[108]

Marks, studiując debaty w Landtagu nadreńskim o kradzieży drzewa, wszedł w 1842 r. na wyboistą drogę „krytyki ekonomii politycznej", która miała zaprowadzić go do samego sedna tajemnic i cudów kapitału. Od prawa zwyczajowego ubogich poprzez zasadę „domeny publicznej" aż do dóbr wspólnych ludzkości – materia się zmieniła, ale pozostaje

108 G. Chamayou, op. cit.

pytanie: co weźmie górę – egoistyczna kalkulacja czy solidarność i interesy wspólne, własność czy wiążące prawo do istnienia?

Nasze życie jest więcej warte niż ich zyski...

Wywłaszczony powstań ludu ziemi!

II/ Keynes czy Marks, ratować czy obalić?

Przez dwa dziesięciolecia gazety piały hymny pochwalne na cześć chicagowskiej szkoły liberalnej w ekonomii i jej *social killers*. Teraz nagle świętują powrót Keynesa. Od jednego kryzysu do następnego, niektóre jego trzeźwe stwierdzenia zachowują niepokojącą aktualność. Pisał przecież w 1933 r.: „Dekadencki międzynarodowy, lecz indywidualistyczny kapitalizm, w którego rękach znaleźliśmy się po wojnie, nie jest osiągnięciem. Nie jest inteligentny, nie jest piękny, nie jest sprawiedliwy, nie jest cnotliwy – i nie dotrzymuje obietnic. Krótko mówiąc, nie lubimy go i zaczynamy nim gardzić. Gdy jednak zastanawiamy się, czym go zastąpić, popadamy w straszne zakłopotanie."[109]

STARY ŚWIAT UMIERA

W latach międzywojennych w podupadającej Anglii kiepska opinia o kapitalizmie była dość powszechna. W 1926 r. – roku wielkich strajków, w którym, w pracy *Dokąd zmierza Anglia?*, Trocki analizował transfer przywództwa imperialistycznego za Atlantyk – G.K. Chesterton, katolik społeczny odczuwający nostalgię za drobną własnością rolną

109 J.M. Keynes, „National Self-Sufficiency", w: *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, t. 21: *Activities 1929-39: World Crisis and Policies in Britain and America*, Cambridge, Cambridge University Press 1982, s. 239.

i handlową, diagnozował: „Obecny system, bez względu na to, czy nazywamy go kapitalizmem, zwłaszcza w tej postaci, w jakiej istnieje w krajach przemysłowych, stał się już niebezpieczeństwem i szybko staje się śmiertelną pułapką." Na długo przed złotym wiekiem traderów i kredytów *subprime* wskazywał: „Problem ze światem finansowym polega na tym, że ma stanowczo za dużą wyobraźnię i karmi się fikcjami."[110]

Zakłopotanie, o którym mówił Keynes, jest dziś spotęgowane bankructwem społeczeństw biurokratycznie planowanych i gospodarek zetatyzowanych. Tymczasem kapitalizm nadal jest tak samo pozbawiony inteligencji i urody i na pewno jeszcze bardziej godny pogardy. Dziś, podobnie jak wczoraj, dogmat liberalny i „filozofia polityczna wymyślona w XVII i XVIII w. po to, aby obalać królów i prałatów", stała się „mlekiem dla niemowląt i dosłownie wkroczyła do żłobków"[111]. Pytanie, „czym go zastąpić", jest tym bardziej palące – i budzi trwogę.

Takie siły polityczne, jak socjaldemokracja, które po II wojnie światowej zamierzały kultywować go i upiększać, czyniły to aż do utraty tchu. To, co ongiś Keynes pisał o liberalizmie historycznym, dziś słowo w słowo odnosi się do socjalistów rynkowych: „Historyczne kwestie, które mobilizowały partie w XIX w. [*dziś czytaj: w XX w.*] są tak samo martwe, jak baran podany w zeszłym tygodniu, i choć pojawiają się już kwestie przyszłości, nie stały się one jeszcze kwestiami partyjnymi, gdyż podziały w tych sprawach przebiegają w poprzek podziałów partyjnych. (...) Pozytywne powody przemawiające za tym, aby być liberałem [*dziś czytaj: socjaldemokratą*] są dziś bardzo nijakie. Jak inne partie wytrzymują pozytywną

---

110 G.K. Chesterton, *Outline of Sanity*, Norfolk, IHS Press 2002, s. 40, 66.

111 J.M. Keynes, *The End of Laissez-Faire: The Economic Consequences of the Peace*, Amherst, Prometheus Book 2004, s. 12.

próbę? Często tylko taki przypadek, jak temperament lub odniesienie historyczne, a nie rzeczywiste rozbieżności polityczne lub ideowe, dzielą teraz młodego, postępowego konserwatystę od przeciętnego liberała [*dziś czytaj: socjaldemokraty*]. Stare okrzyki bojowe wyciszono lub zdławiono."[112]

NĘDZNA MIARA NĘDZNEGO ŚWIATA

Prawo rynku, sprowadzając wartość wszelkiego bogactwa, wszelkiego produktu, wszelkiej usługi do społecznie koniecznego czasu jego czy jej produkcji, stara się zmierzyć coś, co niewspółmierne, skwantyfikować coś, co skwantyfikować się nie daje, przypisać wszelkiej rzeczy wartość. Jako powszechny ekwiwalent, pieniądz ma moc magiczną, która pozwala mu wszystko przemieniać, toteż „zamienia i podmienia wszystkie rzeczy, jest on powszechną *zamianą* i *podmianą* wszystkich rzeczy, a więc światem na opak, zamienianiem i podmienianiem wszystkich ludzkich i przyrodniczych cech"[113].

Oto np. aktualne jest pytanie: czemu odpowiada płaca wykładowcy-badacza uniwersyteckiego? Zamieniony w sprzedawcę świadczeń towarowych, ma on teraz sprzedawać wiedzę podlegającą procedurom oceniającym (takim, jak bibliometria ilościowa), które powinny mierzyć jej wartość rynkową. Nie sprzedaje jednak produktu (wiedzy-towaru), ale za czas pracy społecznie konieczny do produkcji i reprodukcji swojej siły roboczej (obejmujący także czas, w którym się szkoli) otrzymuje wynagrodzenie finansowa-

---

112 J.M. Keynes, „Am I a Liberal?", *Essays in Persuasion*, Nowy Jork, Norton 1991, s. 325-326.

113 K. Marks, „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.", w: K. Marks, F. Engels, Dzieła t. 1, s. 614..

ne z systemu wyrównywania fiskalnego. Czy chodzi jedynie o czas spędzony w laboratorium, czy o czas spędzony przed własnym komputerem (i podlegający chronometrażowi przy pomocy zainstalowanego w nim zegara)? Czy przestaje on myśleć, gdy czyta w metrze lub uprawia jogging? Arystoteles mawiał, że nie ma wspólnej miary pieniądza i wiedzy, a sprawa ta jest tym delikatniejsza, że produkcja wiedzy jest dziś wysoce uspołeczniona, z trudnością się indywidualizuje i wymaga wielkiej ilości pracy martwej.

Kryzys obecny jest jak najbardziej kryzysem historycznym – ekonomicznym, społecznym, ekologicznym – prawa wartości. Miara wszystkiego za pomocą czasu pracy abstrakcyjnej stała się – zgodnie z przewidywaniami Marksa zapisanymi w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* z 1857-1858 r. – „nędzną" podstawą miary stosunków społecznych. „Nie można zarządzać czymś, czego nie umie się zmierzyć", powtarza tymczasem Pavan Sukhdev, były dyrektor Deutsche Bank w Bombaju. Komisja Europejska zamówiła u niego raport, który pozwoliłby „zapewnić przywódcom tego świata busolę", „bardzo szybko przyznając wartość ekonomiczną usługom świadczonym przez przyrodę"[114]. Ze względu na coraz większe uspołecznienie pracy i zmasowane wcielanie pracy umysłowej do tej pracy uspołecznionej, mierzenie wszelkiego bogactwa materialnego, społecznego, kulturalnego jedynie miernikiem czasu pracy społecznie koniecznej do jego produkcji staje się jednak coraz bardziej problematyczne.

Czas długi ekologii nie jest czasem krótkim notowań na giełdzie! Przypisywanie „wartości ekonomicznej" (pieniężnej) usługom świadczonym przez naturę boryka się z zawiłym problemem określenia wspólnego mianownika dla zasobów naturalnych, usług osobistych, dóbr materialnych, jakości powietrza, wody pitnej itd. Potrzebny byłby inny miernik niż

114 *Libération*, 5 stycznia 2009.

czas pracy, inne narzędzie pomiaru niż rynek, bo chodziłoby o to, aby ocenić jakość i długoterminowe skutki bieżących korzyści. Tylko demokracja społeczna może zestroić środki z potrzebami, wziąć pod uwagę długą i powolną czasowość cykli przyrodniczych oraz określić ramy wyborów społecznych uwzględniając ich wymiar ekologiczny.

WYJŚCIA Z KRYZYSU?

Obecny kryzys nie jest więc kryzysem cyklicznym, którego system doświadcza mniej więcej co 10 czy 12 lat. Jest to historyczny kryzys prawa wartości. Kapitalizm obnaża nie tylko niesprawiedliwość tego prawa, ale również jego potrójnie destrukcyjną stronę – destrukcyjną wobec społeczeństwa, przyrody i w rezultacie istoty ludzkiej jako uspołecznionego bytu przyrodniczego. Wbrew mniemaniu proroków wyjścia z kryzysu dzięki cudom zielonego Nowego Ładu, jest to także kryzys rozwiązań, które wynaleziono w celu przezwyciężenia minionych kryzysów. Często zapomina się, że leki keynesowskie mogły przyczynić się do czasowych odbić od dna, ale po chwilowej ciszy przed burzą w latach 1934-1935, w 1937 i 1938 r. gospodarka przeżyła kolejny brutalny upadek. Aby stworzyć trwałe warunki wzrostu gospodarczego w ciągu powojennego „chwalebnego trzydziestolecia", trzeba było ni mniej, ni więcej, tylko wojny światowej. Zapomina się również o warunkach, w których zastosowano zalecane wówczas środki – współpracę międzyklasową podjętą w prawnych ramach państw narodowych przez stosunkowo potężne związki zawodowe i istnienie rezerw akumula-

cji kapitału w wyniku panowania kolonialnego metropolii imperialistycznych. Warunki te zasadniczo się zmieniły[115].

Keynes, chcąc zapewnić swoim zaleceniom skuteczność, postulował – co było rzeczą logiczną – „minimalizację", a nie „maksymalizację powiązań gospodarczych między narodami". Uważał, że realizacji tych zaleceń „może służyć większa samowystarczalność narodowa i izolacja gospodarcza".[116] Od tego czasu deregulacja finansowa i otwarcie rynków tak bardzo spotęgowały współzależność narodów w ramach globalizacji, że państwa narodowe uległy osłabieniu, a stosunki umowne między pracą a kapitałem zostały bardzo poważnie nadszarpnięte.

Dodajmy, że Keynes, ignorując progi i limity wynikające z wymogów ekologicznych, uważał, że można stawiać na obfitość i nieograniczony postęp. W 1928 r. twierdził, że *„problem ekonomiczny* może zostać rozwiązany lub przynajmniej jego rozwiązanie może być osiągalne w ciągu 100 lat" (czyli od dziś za niespełna 20 lat). Był przekonany, że dojdzie do tego, iż ludzkość, „uwolniona od palących trosk gospodarczych", całkowicie poświęci się wypełnianiu swojej wolności treścią. Nie stroniąc od proroczych akcentów przypominających niektóre pisma Marksa zapowiadał, że „choć jeszcze na krótko

115 Toni Negri twierdzi, że „dziś nie można posłużyć się ponownie Keynesem. Łatwo wyjaśnić, dlaczego: Nowy Ład keynesistowski wynikał z konfiguracji instytucjonalnej opartej na trzech warunkach wstępnych: istnienie państwa narodowego zdolnego do niezależnego prowadzenia narodowej polityki gospodarczej; możliwość mierzenia płac i zysków w ramach demokratycznie akceptowanego stosunku redystrybucji; istnienie stosunków przemysłowych pozwalających na dialektykę między interesami przedsiębiorstwa a ruchami klasy robotniczej, której postulaty mogą być przedmiotem porozumień zawieranych w ramach prawnych. Żadnego z tych warunków wstępnych nie można spełnić w obecnym stanie ekonomii politycznej." T. Negri, „No New Deal Is Possible", *Radical Philosophy* nr 155, 2009.

116 J.M. Keynes, „The National Self-Sufficiency", s. 238.

chciwość i lichwa muszą być naszymi bogami", nieuchronnie „wyprowadzą nas z tunelu konieczności ekonomicznej".[117]

Temperował jednak tę entuzjastyczną wizję świetlanej przyszłości przypisując strapionym umysłom bardziej ponurą hipotezę: „Niektórzy cynicy (...) dochodzą do wniosku, że tylko wojna może położyć kres poważnemu kryzysowi. W oczach rządów wojna była dotychczas jedyną możliwą do usprawiedliwienia formą dokonywania na wielką skalę wydatków z zadłużenia."[118] W końcu okazało się, niestety, że to ci cynicy mieli rację. Tym bardziej dziś należy wystrzegać się złudzeń. Wyjście z historycznego kryzysu kapitalizmu nie zależy od zaaplikowania mu uczonych leków ekonomicznych, lecz od planetarnej zmiany w układzie sił między klasami w toku wielkich wydarzeń politycznych.

KOMUNIZM W STANACH ZJEDNOCZONYCH?

Gdy w 1935 r. w swojej *Ogólnej teorii* Keynes zastanawiał się nad sposobami ratowania tonącego kapitalizmu, żyjący na wygnaniu Lew Trocki napisał zdumiewający esej z dziedziny fikcji politycznej o tym, czym będzie komunizm w Stanach Zjednoczonych. Uważał, że społeczne koszty rewolucji w tym kraju będą „nieznaczne" w porównaniu z kosztami rewolucji w Rosji. Przewidywał, że choć „w Ameryce komunizm może przyjść tylko w wyniku rewolucji, tak, jak w wyniku rewolucji w Ameryce przyszła niepodległość i demokracja", pod niemal każdym względem „amerykańska władza rad będzie różniła się od rosyjskiej władzy rad tak, jak Stany Zjednoczone prezydenta Roosevelta różnią się od

117 J.M. Keynes, „Economic Possibilities for our Grandchildren", *Essays in Persuasion*, s. 356, 357, 362.

118 J.M. Keynes, *The Means to Prosperity*, Londyn, Macmillan 1933, s. 22.

imperium rosyjskiego cara Mikołaja II". Stosunki społeczne ulegną tam stopniowym przeobrażeniom bardziej w wyniku perswazji niż przemocy. „Oczywiście, w charakterze szkół dobrowolnej kolektywizacji amerykańska władza rad stworzy swoje własne ogromne gospodarstwa rolne. Wasi farmerzy z łatwością będą mogli skalkulować, czy indywidualnie bardziej opłaca się pozostać izolowanymi ogniwami, czy też dołączyć do łańcucha publicznego." Taką samą metodę zastosuje się po to, aby skłonić drobny handel i drobny przemysł do włączenia się w ogólnokrajową organizację przemysłu. Dzięki państwowej kontroli surowców, kredytów i zamówień „można będzie utrzymać opłacalność drobnego handlu i przemysłu, dopóki stopniowo i bez przymusu nie zassie go uspołeczniony system gospodarczy".

Trocki, odrzucając myśl, że przyspieszone uprzemysłowienie Związku Radzieckiego stanowi wzór do naśladowania, stwierdzał, że w Stanach Zjednoczonych jest ono wykluczone. Od samego początku odnowy gospodarczej będzie tam możliwe znaczne podniesienie poziomu spożycia ludowego. „Jesteście przygotowani do tego jak żaden inny kraj. Nigdzie indziej badania rynku wewnętrznego nie są tak intensywne, jak w Stanach Zjednoczonych. Prowadzą je wasze banki, trusty, indywidualni biznesmeni, kupcy, wędrowni akwizytorzy i farmerzy i są one nieodłączne od ich działalności gospodarczej. Wasz rząd wyłoniony przez rady po prostu zniesie wszelkie tajemnice handlowe, zintegruje wyniki tych wszystkich badań prowadzonych w pogoni za indywidualnym zyskiem i zamieni je w naukowy system planowania gospodarczego. Na tym polu z pomocą przyjdzie mu istnienie rozległej rzeszy wyrobionych pod względem kulturalnym i krytycznych konsumentów. Łącząc znacjonalizowane kluczowe gałęzie przemysłu z waszą prywatną działalnością gospodarczą i demokratyczną współpracą konsumentów szybko rozwiniecie

elastyczny system zaspokajania potrzeb waszego społeczeństwa. Systemem tym nie będzie zarządzała biurokracja ani policja, lecz zimna, twarda waluta. Wasz wszechmocny dolar będzie odgrywał główną rolę w funkcjonowaniu waszego nowego systemu opartego na władzy rad. Wielkim błędem jest mylenie *gospodarki planowej* z *walutą manipulowaną*. Wasz pieniądz powinien działać jako regulator, którym mierzy się powodzenie lub niepowodzenia waszego planowania. Wasi *radykalni* profesorowie mylą się totalnie hołdując idei *manipulowanego pieniądza*. To akademicki pomysł, który z łatwością może zrujnować cały wasz system dystrybucji i produkcji. Jest to wielka nauka płynąca z doświadczeń Związku Radzieckiego, gdzie w polityce pieniężnej z bolesnej konieczności uczyniono urzędową cnotę. Brak stabilnego złotego rubla jest tam jedną z głównych przyczyn wielu zaburzeń i katastrof gospodarczych. Nie można regulować płac, cen i jakości towarów bez mocnego systemu walutowego."

Niepoprawny entuzjazm produktywistyczny i złudzenia postępu bezspornie ciążyły na Trockim. Mimo to warto zauważyć, że podkreślał on, iż w kraju wysoko rozwiniętym socjalizm śmiało można budować na kombinacji rozmaitych form własności, a przy tym poważnie redukować rozmiary aparatu administracyjnego i biurokratycznego. Nie tylko stronił od robinsonad o zniesieniu na mocy dekretu wszelkiego miernika pieniężnego, ale kładł nacisk na zasadniczą rolę pieniądza jako regulatora w długim okresie przejściowym.

„Ze stabilnej waluty wyrażonej w złocie będzie można zrezygnować dopiero wtedy, gdy socjalizmowi uda się zastąpić pieniądz kontrolą administracyjną. Wtedy pieniądz stanie się zwykłym biletem papierowym – takim, jak bilety tramwajowe lub bilety do teatru. Wraz z rozwojem socjalizmu bilety te również znikną, bo gdy wszystkiego będzie więcej niż pod dostatkiem dla wszystkich, ani pieniężna, ani

administracyjna kontrola nad spożyciem indywidualnym nie będzie już potrzebna!"

Hipoteza (lub dżoker) obfitości – Trocki dzielił z Keynesem beztroskę ekologiczną – odkłada zniesienie wszelkiego miernika pieniężnego na czas nieokreślony. Trocki pospieszył z wyjaśnieniem, że „czas ten jeszcze nie nadszedł, choć w Ameryce z pewnością nadejdzie wcześniej niż gdziekolwiek indziej. Dopóki to nie nastąpi, jedyny sposób na osiągnięcie takiego stadium rozwoju to zachowanie skutecznego regulatora i miernika funkcjonowania waszego systemu." W rzeczywistości, precyzował Trocki, „przez kilka pierwszych lat gospodarka planowa potrzebuje zdrowej waluty jeszcze bardziej niż potrzebował jej staromodny kapitalizm". Czyniąc aluzję do Keynesa, odrzucał on również pomysł, że manipulacja walutowa może być cudownym wyjściem ze sprzeczności i kryzysu kapitalizmu. „Profesor, któremu wydaje się, że regulując jednostkę pieniężną reguluje cały system gospodarczy, jest jak człowiek, który na raz usiłuje oderwać od ziemi obie stopy."

W tym krótkim artykule Trocki powtarzał kilkakrotnie: „Ameryka nie będzie musiała naśladować naszych metod biurokratycznych." W Rosji „niedostatek artykułów pierwszej potrzeby sprawił, że wszyscy uganiali się za dodatkowym kawałkiem chleba czy łokciem tkaniny". „W tej walce biurokracja wystąpiła jako mediator, jako wszechpotężny trybunał arbitrażowy." Natomiast socjalistyczne Stany Zjednoczone z łatwością mogą zapewnić wszystkim „to wszystko, czego potrzeba im do życia", tym bardziej, że „wasze potrzeby, gusty i nawyki nigdy nie dopuszczą, aby wasza biurokracja dzieliła dochód narodowy". Gdy społeczeństwo będzie zorganizowane tak, że produkcja będzie nastawiona na zaspokajanie potrzeb, a nie na pogoń za prywatnym zyskiem, „całe wasze społeczeństwo podzieli się na nowe tendencje i ugrupowania,

które będą ze sobą rywalizować i zapobiegną narzucaniu swojej woli przez rozpasaną biurokrację". Pluralizm ten będzie zabezpieczeniem przed „wzrostem biurokratyzmu" – a to dzięki „praktyce władzy rad, to znaczy demokracji – najbardziej elastycznej formy władzy, jaka kiedykolwiek istniała". Z pewnością „nie może ona zdziałać cudów, ale po prostu musi odzwierciedlać wolę ludu. U nas rady uległy biurokratyzacji w wyniku politycznego monopolu jednej partii, która sama stała się biurokracją. Taka sytuacja wynikała z niezwykłych trudności, z jakimi boryka się socjalizm torując sobie drogę w biednym i zacofanym kraju."

Planowaniu biurokratycznemu i odgórnie wydawanym *ukazom* o kolektywizacji Trocki przeciwstawiał żywotność kontradyktoryjnych debat w przestrzeni publicznej, w której panują demokratyczne swobody zrzeszania i zbierania się oraz wyrażania swoich poglądów. Współbrzmiało to z obroną przez Różę Luksemburg wrzenia rewolucyjnego wytwarzającego „ową subtelną, wibrującą, chłonną aurę polityczną, w której fale nastrojów ludu, pulsowanie życia ludu, oddziałują błyskawicznie w najosobliwszy sposób na ciała przedstawicielskie"[119]. Trocki precyzował nawet: „Roczny, pięcioletni lub dziesięcioletni plan rozwoju gospodarczego, projekt edukacji narodowej, budowa nowej sieci transportu, przeobrażenie rolnictwa, program poprawy wyposażenia technicznego i kulturalnego Ameryki Łacińskiej, program komunikacji stratosferycznej, eugenika – to wszystko będzie wywoływało kontrowersje, ożywione walki wyborcze i namiętne debaty w gazetach i na zebraniach publicznych." Socjalistyczna Ameryka „nie będzie naśladowała monopolu prasy sprawowanego w Rosji radzieckiej przez przywódców biurokracji." Nacjonalizacja drukarni, fabryk papieru

119 R. Luksemburg, „Rewolucja rosyjska", *O Rewolucji. Rosja 1905, 1917*, Warszawa, Książka i Prasa 2008, s. 246.

i środków kolportażu „oznaczać będzie jedynie, że kapitałowi prywatnemu nie pozwala się już decydować, co można publikować, czy ma to być postępowe, czy reakcyjne, *wilgotne* czy *suche*, purytańskie czy pornograficzne."[120]

Niemało tu złudzeń – wynikających zwłaszcza z beztroski ekologicznej – co do perspektyw socjalizmu obfitości w kraju rozwiniętym, ale również wiele interesujących wskazówek – interesujących szczególnie w świetle pierwszego doświadczenia rewolucji społecznej i kontrrewolucji biurokratycznej.

KAPITALIZM UTOPIJNY...

W 1926 r. Chesterton twierdził, że „teraz można uniknąć socjalizmu tylko pod warunkiem dokonania tak rozległej zmiany, jakiej dokonał socjalizm" i że „jeśli mamy ocalić własność, to powinniśmy dokonać dystrybucji własności niemal tak srogo i dogłębnie, jak uczyniła to Rewolucja Francuska"[121]. Jego „dystrybucjonizm", który był obroną idei przywrócenia drobnej własności przeciwko monopolom i wskrzeszenia cechów przeciwko trustom, to właśnie przykład owego „zarazem reakcyjnego i utopijnego socjalizmu drobnomieszczańskiego" („ustrój cechowy w manufakturze i gospodarstwo patriarchalne na wsi – oto jego ostatnie słowo"), o którym była mowa w *Manifeście komunistycznym.*

W 1935 r., w obliczu wielkiego kryzysu, Keynes szukał jeszcze najlepszego sposobu naukowego na ratowanie kapitalizmu, a Trocki starał się wyobrazić sobie socjalizm demokratyczny, który zastąpiłby kapitalizm. Obaj ufali w postęp, choć

---

120 L. Trotsky, „If America Should Go Communist", *Fourth International* t. 12 nr 2, 1951, s. 54-57.

121 G.K. Chesterton, *What's Wrong with the World*, Nowy Jork, Cosimo 2007, s. 205.

nie pojmowali go tak samo, i na jego horyzoncie widzieli obfitość, a także wierzyli w naukę o zjawiskach ekonomicznych i społecznych. Pierwszy już wówczas starał się odrodzić kapitalizm regulując go i umoralniając, ale przytomnie zapowiadał, że w przypadku niepowodzenia nie będzie innego wyjścia, jak tylko wojna domowa i wojna *tout court*. Drugi w komunistycznym przezwyciężeniu kapitalizmu upatrywał jedyne wyjście z rozkładu społeczeństwa burżuazyjnego, ale między jedną rewolucją zdradzoną a inną przegapioną, zaniechaną czy omieszkaną coraz wyraźniej przeczuwał nadciągającą katastrofę – do tego stopnia, że w końcu 1938 r. jednoznacznie wskazywał: „Bez trudu można sobie wyobrazić, co czeka Żydów, gdy tylko wybuchnie przyszła wojna światowa. Nawet jednak bez wojny następna faza rozwoju reakcji światowej z pewnością oznacza *fizyczną eksterminację Żydów*."[122]

W *Ogólnej teorii* Keynes – już wówczas – uważał, że w trybie pilnym należy umoralnić kapitalizm. „Milionerzy, znajdujący przyjemność we wznoszeniu potężnych gmachów, aby przebywać w nich za życia, i piramid, w których mają spoczywać po śmierci, czy też dla odkupienia grzechów budujący katedry i fundujący klasztory lub misje, przez tę działalność odsuwają dzień, w którym obfitość kapitału stanie się przeszkodą dla obfitości produkcji", pisał. „Nierozsądne jest jednak, aby rozumne społeczeństwo miało się godzić na zależność od tak przypadkowych i często mających charakter marnotrawstwa paliatywów." Uważał, że „eutanazja rentiera" i pasożyta w osobie „zawodowego inwestora nie zatrudnionego w produkcji" „nie będzie wymagała żadnej rewolucji". Wystarczy podążać w dwóch kierunkach na raz, gdyż „jest

122 L. Trotsky, „Appeal to American Jews Menaced by Fascism and anti-Semitism", w: *Leon Trotsky on the Jewish Question*, Nowy Jork, Pathfinder Press 1970, s. 29.

tu dostateczne pole dla łącznego stosowania obu rodzajów polityki" – „zmierzając do utrzymywania społecznie kierowanej stopy inwestycji" i stosując „wszelkiego rodzaju zabiegi polityczno-gospodarcze mające na celu zwiększenie skłonności do konsumpcji", „rozwijać inwestycje i równocześnie rozwijać konsumpcję nie tylko do takiego poziomu, który przy istniejącej skłonności do konsumpcji odpowiadałby zwiększonym inwestycjom, ale nawet do poziomu jeszcze wyższego." Aby to osiągnąć, trzeba uznać „żywotne znaczenie wprowadzenia pewnego centralnego kierowania w sprawach, które dzisiaj są pozostawione głównie inicjatywie indywidualnej", tzn. prywatnej, zakładając jednak, że „wiele dziedzin działalności gospodarczej będzie funkcjonowało bez zmiany". „Chociaż więc rozszerzenie funkcji rządu w związku z koniecznością przystosowania do siebie skłonności do konsumpcji i skłonności do inwestowania wydawałoby się jakiemuś publicyście z XIX w. lub współczesnemu amerykańskiemu finansiście straszliwym zamachem na indywidualizm, to jednak staję w jego obronie. To rozszerzenie funkcji rządu jest bowiem jedynym środkiem, który pozwala uniknąć zniszczenia obecnych form gospodarki w całości."[123]

Tym, którzy uznają prowizoryczne orzeczenia wątpliwego trybunału historii, wydaje się, że Keynes wygrał sprawę. Tymczasem „kompromisy" czy „pakty" socjalne „chwalebnego trzydziestolecia" stały się możliwe za cenę wojny światowej i za sprawą wzrostu gospodarczego przynajmniej częściowo napędzanego przez odbudowę powojenną i nowe układy sił (społecznych i geopolitycznych). Jednak w końcu podkopały one stopy zysku i zapoczątkowana w końcu lat 70. kontrreformacja neoliberalna miała jedynie na celu przywrócenie kapitałowi rentowności i uwolnienie jego akumulacji

123 J.M. Keynes, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, Warszawa, PWN 1985, s. 245, 408-409, 351-352, 410, 413.

z keynesistowskich pęt. Ponowne założenie tych pęt byłoby więc powrotem do punktu wyjścia z jego sprzecznościami, przed którymi starała się umknąć polityka neoliberalna ostatniego ćwierćwiecza.

Zakładać, że możliwa jest harmonia między pobudzaniem skłonności do konsumpcji (i środkami, które pozwalają ją realizować) a zachętami do inwestowania w warunkach zapewniających atrakcyjną stopę zysku lub krańcową efektywność kapitału, to wyobrażać sobie równie nieprawdopodobny świat, jak bezbarwna tęcza. Jest to dosłownie dyskurs ideologiczny utopijnego kapitalizmu. Wydaje się, że Keynes chciał, abyśmy uwierzyli, iż spekulacyjny kapitał finansowy to nowotwór do usunięcia na zdrowym ciele kapitału produkcyjnego. „Pewne kategorie inwestycji zależą raczej od przeciętnych przewidywań osób grających na giełdzie, które to przewidywania odzwierciedlają się w kursach akcji, niż od przewidywań zawodowego przedsiębiorcy." „Jest to tak, jak gdyby rolnik, spojrzawszy po śniadaniu na barometr, mógł zdecydować się na wycofanie swego kapitału z gospodarstwa między dziesiątą a jedenastą rano, a po paru dniach mógłby się znowu zastanawiać, czy nie powinien ulokować go tam z powrotem." Chodzi o to, że „energia i zdolności zawodowego inwestora i spekulanta" sprawiają, iż „większość tych ludzi w rzeczywistości nie zajmuje się obmyślaniem trafniejszych prognoz prawdopodobnej dochodowości jakiegoś obiektu w całym okresie jego życia, ale głównie przewidywaniem zmian w konwencjonalnej podstawie ocen nieco wcześniej, zanim zorientuje się w nich publiczność. Obchodzi ich nie to, ile jakiś obiekt inwestycyjny jest naprawdę wart dla kogoś, kto go kupuje, *by go trzymać*, lecz to, na ile w trzy miesiące lub w rok później wyceni go rynek." W rezultacie „codzienne fluktuacje zysków z istniejących obiektów, niewątpliwie przemijające i pozbawione znaczenia, mają jednak nadmierny,

a często wręcz absurdalny wpływ na rynek", a „rozmiary inwestycji nie są planowane ani kierowane i zależą od kaprysów krańcowej efektywności kapitału określonej przez prywatne oceny jednostek, które się nie znają na rzeczy lub oddają się spekulacji".[124]

Zdaniem Keynesa, skutki są bardzo poważne. „Zasadnicze cechy cyklu koniunkturalnego, a przede wszystkim regularność w następstwie czasowym i czasie trwania, która uzasadnia nazwę cykl, zależą głównie od tego, jakim fluktuacjom podlega krańcowa efektywność kapitału". Cykl to „skutek cyklicznych zmian w krańcowej efektywności kapitału". Tymczasem zależy ona „nie tylko od obfitości lub rzadkości istniejących w danej chwili dóbr kapitałowych oraz od bieżącego kosztu ich produkcji, ale także od panujących przewidywań co do przyszłego przychodu z dóbr kapitałowych". To im właśnie „należy przypisać gwałtowne fluktuacje krańcowej efektywności kapitału, którymi tłumaczy się cykl koniunkturalny".[125]

Absurdalny zdaniem samego Keynesa wpływ codziennych fluktuacji zysków na rynek nie wynika jednak z deregulacji realnie istniejącego kapitalizmu, lecz z samej jego istoty: usamodzielnianie się sfery finansowej i fetyszyzm „pieniądza, który robi pieniądz" metodą dzieworództwa to nie patologiczne narośle, lecz zjawiska nieodłączne od najgłębszej

124 Tamże, s. 175, 174, 178, 177, 350-351. Keynes zdefiniował „krańcową efektywność kapitału" – pojęcie kluczowe dla jego teorii – „jako równą takiej stopie dyskonta, przy której obecna wartość szeregu rocznych wpływów określanych przez przewidywane przychody osiągane z danego obiektu kapitałowego w całym okresie jego życia równa się cenie podaży tego obiektu. W ten sposób otrzymujemy krańcową efektywność poszczególnych typów obiektów kapitałowych. Najwyższe z tych efektywności krańcowych można uważać za efektywność kapitału w ogóle." Tamże, s. 159-160.

125 Tamże, s. 339, 341, 167-168.

logiki akumulacji kapitału. Podobnie „zasada dziedziczności" kapitalizmu patrymonialnego – Keynes uważał, że „nic z większą pewnością nie doprowadzi instytucji społecznej do upadku" niż ta zasada[126] – to tylko konieczna forma prawna prywatnej akumulacji i transmisji kapitału. „Zniesienie prawa dziedziczenia" (podstawowych środków produkcji, transportu i komunikacji oraz wymiany), które stanowi trzeci z dziesięciu punktów programowych zapisanych w *Manifeście komunistycznym*, jest nieodłączne od radykalnego przewrotu w stosunkach produkcji i własności.

… SOCJALIZM UTOPIJNY…

Zastanawiać się nad tym, czy poza kapitalizmem istnieje życie ludzkie i jak wyglądałby alternatywny model społeczeństwa, to ryzykować, że wyląduje się na stoku utopijnych spekulacji abstrahujących od niepewnego przebiegu walk klasowych i niewiadomych układów sił politycznych. Thomas Courtot, starając się znaleźć możliwie jak najkonkretniejsze rozwiązania alternatywne wobec rynku, proponuje „afirmowanie przez społeczeństwo obywatelskie przeciwwładz wywierających presję na państwo i kapitał oraz bezpośrednią budowę alternatywnych sił ekonomicznych. Innymi słowy – kontrolę obywatelską nad gospodarką solidarną." „Okrążenie władzy kapitału w toku wojny pozycyjnej, w której gospodarka solidarna i kontrola obywatelska kombinują swoje zdobycze tak, aby stopniowo ukonstytuować się jako alternatywa wobec hegemonii kapitalistycznej na polu ekonomicznym" – tak oto, zdaniem Courtota, „zarysowuje się niekapitalistyczny model organizacji gospodarczej, model samorządności niepłacowej połączonej z uspołecznieniem

126 J.M. Keynes, „Am I a Liberal?", s. 327.

rynków". Pod warunkiem jednak – zaznacza mimochodem, że „weźmie się w nawias kwestię praw własności".[127]

„Model" ten, stworzony za cenę dziwnej operacji, polegającej na „wzięciu w nawias" praw własności, i oparty na założeniu, że możliwe jest stopniowe „okrążenie" władzy kapitalistycznej pozwalające afirmować alternatywę na polu ekonomicznym, nawiązuje do tradycji socjalizmów utopijnych. W takiej mierze, w jakiej one również biorą w nawiasy kwestię polityczną i kwestię władzy (u Courtota rzekomo zneutralizowanej poprzez „okrążenie władzy kapitału"), stawia on na wyższość rozumu nad nierozumnością rynku. Realna walka klasowa to jednak nie konkurs racjonalności. Nie przechodzi się „stopniowo", pokojowo, od jednego prawa (prawa własności) do innego (prawa do istnienia). Gdy ścierają się ze sobą dwa różne prawa – przypominał Marks – „rozstrzyga siła". Dlatego – wbrew temu, co sugeruje kiepski przekład – „socjalizmów utopijnych" nie przezwycięża „socjalizm naukowy", lecz wypracowanie strategii rewolucyjnej zdolnej powiązać cele i środki, ruch i cel, historię i zdarzenie. Nie chodzi więc o to, aby bujać w porywających obłokach przyszłości, lecz o to, aby pracować w przyziemnej nędzy teraźniejszości i badać tropy, które prowadzą do możliwych światów leżących poza kapitalizmem. Konkretna walka polityczna określa drogi, którymi się podąża, i nieraz narzuca nieprzewidziane odpowiedzi na pytania, które na drogach tych się stawia.

Chcąc zarysować kontury innego, koniecznego świata, tak właśnie, aby był on możliwy, dysponujemy jedynie wskazówkami, które nie są wynalazkami doktrynalnymi, lecz naukami

127 Th. Courtot, „Trasition vers l'économie solidaire", w: S. Kouvélakis (red.), *Y-a-t-il une vie après le capitalisme?*, Paryż, Le Temps des Cerises 2008, s. 89, 99.

wynikającymi z minionych doświadczeń ruchów społecznych i zdarzeń rewolucyjnych.

... I ALTERNATYWA REWOLUCYJNA

Czy inny świat jest możliwy? Mówiąc, że zdrowie, wiedza, istoty żywe nie są na sprzedaż, że uniwersytet i szpital nie są przedsiębiorstwami, stawia się kwestię przezwyciężenia/obumarcia kategorii towarowych. Jak pisze Michel Husson, „rynkową logikę pracy najemnej trzeba wziąć w kleszcze, od wewnątrz poprzez przeobrażenie pracy, od zewnątrz poprzez upowszechnienie dochodu gwarantowanego świadczonego w naturze pod postacią poszerzania sfer bezpłatności", które jest „spójne z drastycznym zmniejszeniem czasu pracy: odzyskanie dla siebie czasu, z którego swobodnie się korzysta, jest najskuteczniejszym sposobem ograniczania sfery towarowej do zupełnego minimum"[128]. Odtowarowienie stosunków społecznych nie sprowadza się do przeciwstawiania sobie tego, co płatne i tego, co bezpłatne. Pogrążona w konkurencyjnej gospodarce rynkowej bezpłatność w mgnieniu oka (finansowana przez reklamę) może służyć za machinę wojenną wytoczoną przeciwko płatnej produkcji lepszej jakości. Świadczy o tym mnożenie się bezpłatnych gazet kosztem pracy informacyjnej i badawczej, która kosztuje.

Można sobie wyobrazić sfery wymiany bezpośredniej – niepieniężnej – dóbr użytkowych czy usług osobistych. „Paradygmatu daru" nie można jednak upowszechniać, bo nie ma powrotu do autarkicznej gospodarki opartej na wymianie

---

128 M. Husson, „L'hypothèse socialiste", w: S. Kouvélakis (red.), *Y-a-t-il une vie après le capitalisme?*, s. 49. Patrz również P. Ariès (red.), *Viv(r)e la gratuité! Une issue au capitalisme vert*, Villeurbanne, Golias 2009.

bezpośredniej (barterowej). Wszelkie społeczeństwo, w którym istnieją rozszerzona wymiana i złożony społeczny podział pracy, wymaga rachunkowości i sposobu redystrybucji wytwarzanych bogactw. Kwestia odtowarowienia jest więc ściśle związana z kwestią form zawłaszczania i stosunków własności.

SIEDEM HIPOTEZ STRATEGICZNYCH

Hipoteza pierwsza

Pierwszym warunkiem emancypacji społecznej, która określa przeobrażenie zarówno pojęcia pracy, jak i warunków konkretnej praktyki demokracji, jest odtowarowienie siły roboczej. Pociąga ono za sobą dzielenie się czasem pracy i zapewnienie wszystkim prawa do pracy, przy czym należy zacząć od drastycznego skrócenia czasu pracy. W 1919 r., a więc tuż po zakończeniu wojny, Lenin zalecał komunistom niemieckim, aby dążyli do wprowadzenia 6-godzinnego dnia pracy. Keynes posunął się jeszcze dalej – krajom rozwiniętym proponował „3-godzinny dzień lub 15-godzinny tydzień roboczy"[129]. Zakładał, że prędzej czy później „każdy człowiek porównuje korzyści płynące z większej ilości wolnego czasu z korzyściami płynącymi ze zwiększenia dochodu", ale przyznawał, iż jest „dość dowodów na to, że znaczna większość ludzi wolałaby większy dochód niż więcej wolnego czasu" i zaznaczał, że nie ma „żadnego słusznego powodu, żeby tych, co wolą większy dochód, zmuszać do korzysta-

---

129 J.M. Keynes, „Economic Possibilities for our Grandchildren", s. 359.

nia z większej ilości wolnego czasu"[130]. Dziś, podobnie jak wczoraj problem (którego Keynes sobie nie postawił) polega na tym, dlaczego tak wiele osób woli więcej pracować, aby więcej zarobić w warunkach pracy wyobcowanej, niż zacisnąć pasa w rzekomo wolnym, ale równie wyobcowanym i pustym czasie wolnym. Analiza francuskiego doświadczenia z wprowadzeniem 35-godzinnego tygodnia pracy połączonego z elastycznym czasem pracy i utratą części zarobków przez wielu pracowników przyniosłaby budujące elementy odpowiedzi na to pytanie. Dzielenie się czasem pracy zapewniłoby wszystkim prawo do pracy lub prawo do godnego dochodu gwarantowanego, oznaczałoby rozbudowę płacy uspołecznionej poza ramy obecnych systemów ubezpieczeń społecznych i w rezultacie prowadziłoby do obumarcia towaru-siły roboczej i wyzysku pracy najemnej.

Hipoteza druga

Mnożnik Keynesa mający zapewnić taką dynamikę rozwoju gospodarczego, która prowadziłaby do pełnego zatrudnienia, kojarzy zachętę do inwestowania z pobudzaniem „skłonności do konsumpcji". Lecz co konsumować i jak? Prawie 100 lat wcześniej Marks na wskroś przeniknął dogłębną logikę społeczeństwa konsumpcyjnego. „Każdy człowiek przemyśliwa nad tym, by wzbudzić w drugim *nową* potrzebę, by zmusić go do nowej ofiary, by wtrącić go w nową zależność, podsunąć nowy sposób *używania* (...). Wraz z masą przedmiotów rośnie więc królestwo obcych istot, które ujarzmiają człowieka, a każdy nowy produkt stanowi nową *możliwość* wzajemnego oszustwa i wzajemnego rabunku. (...) *Ilość* pieniądza staje się coraz bardziej jego jedyną *możną*

130 J.M. Keynes, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, s. 352-353.

właściwością; podobnie jak redukuje on wszelką istotę do jej abstrakcji, tak też siebie redukuje w swym własnym ruchu do istoty *ilościowej. Brak miary* i *nieumiarkowanie* staje się jego faktyczną miarą."[131]

Odpowiedź na to nieumiarkowanie polega na znalezieniu ludzkiej miary, która niepohamowanej pogoni za używaniem przeciwstawiłaby rozumne zaspokajanie potrzeb. Prawdopodobnie o tym marzą pewne nurty postulujące *degrowth*, „spadek gospodarczy". Jeśli jednak, jak dowodził Henri Lefebvre, istnieje „wzrost bez rozwoju"[132], musi również istnieć taki rozwój sił wytwórczych i bogactwa społecznego, który różniłby się od produktywistycznego wzrostu indeksowanego ekologiczną beztroską pogoni za maksymalnym zyskiem bieżącym. Dlatego Jean-Marie Harribey woli mówić o spowolnieniu wzrostu, a nie o „spadku gospodarczym"[133]. Chodzi o to, aby w wyniku dyskusji demokratycznej radykalnie zmienić kryteria rozwoju społecznego, a nie o to, aby autorytarną ekologią lub ekspertyzą narzucać ascetyzm i wstrzemięźliwość dla wszystkich.

Ważne jest to, że sama idea „trwałego i zrównoważonego rozwoju", troszczącego się o naturalne warunki reprodukcji gatunku, którym jesteśmy, wymaga (niezależnie od wszelkich problematycznych interpretacji, które nastręcza pojęcie trwałości) czasowości długiej, nie dającej pogodzić się z krótkowzrocznymi, migawkowymi arbitrażami rynku. Zarządzanie zasobami nieodnawialnymi (a zwłaszcza opcje w dziedzinie produkcji i spożycia energii), jak również zmiany klimatyczne, skutki zanieczyszczenia oceanów, składowania odpadów

131 K. Marks, „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.", s. 590-591.

132 Patrz np. H. Lefebvre, „Les idéologies de la croissancie", *L'Homme et la Sociéte* nr 27, 1973.

133 J.-M. Harribey, „Sept propositions pour une économie économe", w: S. Kouvélakis (red.), op. cit.

jądrowych, wylesiania, wymagają podejmowania długoterminowych decyzji i uchwalania długoterminowych planów – obowiązujących dużo dłużej niż trwa mandat wyborczy.

Hipoteza trzecia

Keynes upierał się przy konieczności wzmożenia interwencji publicznej, aby nie dopuszczać do zabójczych ekscesów i rozpasania leseferyzmu. Przeprowadzał jednak ścisły podział między polityką a gospodarką, między państwem a rynkiem. Twierdził, że „poza koniecznością wprowadzenia centralnego kierownictwa w celu wzajemnego przystosowywania skłonności do konsumpcji i skłonności do inwestowania nie ma więcej powodów do uspołecznienia życia gospodarczego niż kiedykolwiek przedtem".[134] Tymczasem, aby podporządkować rynek potrzebom społecznym i wymogom ekologicznym (a nie go znieść), trzeba ponownie „umocować" gospodarkę w złożonym całokształcie stosunków społecznych – innymi słowy, sprawić, aby ekonomia stała się naprawdę polityczna. Taki jest sens planowania samorządowego i demokratycznego – nie jest to racjonalna technika zarządzania, lecz inna koncepcja stosunków społecznych, przeciwstawiająca solidarność społeczną egoistycznemu wyrachowaniu, dobro wspólne, usługę publiczną i zawłaszczanie społeczne – prywatyzacji świata i bezlitosnej konkurencji wszystkich ze wszystkimi.

Hipoteza czwarta

„Jedynym środkiem zapewniającym przybliżenie się do stanu pełnego zatrudnienia", przyznawał Keynes, „okaże się uspołecznienie inwestycji w dość szerokim zakresie, chociaż

134 J.M. Keynes, op. cit., s. 411.

nie musi to wykluczać wszelkiego rodzaju kompromisów i różnych sposobów współdziałania władz publicznych z inicjatywą prywatną."[135] W dobie skandali finansowych i ściągania banków z mielizn przez władzę publiczną w zamian za nic ze strony banków, słowa te brzmią niemal wywrotowo. Tymczasem dyktuje je zdrowy rozsądek. Kredyty i ubezpieczenia publiczne byłyby środkiem pozwalającym pilotować inwestycje, organizować stopniową rekonwersję upadających i ekologicznie problematycznych gałęzi przemysłowych, takich, jak przemysł samochodowy, przystąpić do wielkiej konwersji energetycznej i w ogóle podporządkować funkcjonowanie gospodarki demokratycznie określanym priorytetom społecznym. Uspołecznienie inwestycji za pośrednictwem publicznego monopolu bankowego jest jednym z nieodzownych (lecz niewystarczających) warunków trwałego, planowego rozwoju opartego na wielości form własności społecznej (usługi publiczne, dobra wspólne, sektor spółdzielczy solidarnej gospodarki), który nie pociągałby za sobą zniesienia rynku, lecz podporządkowywałby go demokracji politycznej i społecznej. W takiej perspektywie pieniądz – tak, jak Trocki przewidywał to w artykule o budowie socjalizmu w Stanach Zjednoczonych – nadal odgrywałby rolę miernika w rachunkowości, ponieważ, jeśli wykluczy się obfitość, jest oczywiste, że ceny byłyby niezastąpione przy ocenie cząstki pracy społecznej skrystalizowanej w dobrach i usługach. Pilotaż polityczny gospodarki nie ograniczałby się jednak tylko do społecznej własności podstawowych środków produkcji, transportu i komunikacji oraz wymiany. Wymagałby również publicznej kontroli

135 Tamże, s. 410.

pieniądza jako narzędzia przez Bank Centralny i silnie redystrybucyjnej polityki fiskalnej[136].

Hipoteza piąta

W pracy *Państwo a rewolucja* Lenin stwierdził, że tylko demokracja polityczna, a nie zwykłe zarządzanie administracyjne i biurokratyczne, może mieć przewagę nad krótkoterminowymi kalkulacjami rynków i zapewnić możliwie jak najlepsze zużytkowanie i dzielenie bogactw zgodne ze zbiorowo określonymi potrzebami i priorytetami społecznymi. Pisał też w związku z błędem, który popełniają „inni marksiści w kwestii prawa narodów do samookreślenia: w warunkach kapitalizmu, powiadają, jest to niemożliwe, a w warunkach socjalizmu – zbyteczne. Tego rodzaju rzekomo błyskotliwe, a w gruncie rzeczy fałszywe rozumowanie można by powtórzyć w odniesieniu do *każdej* instytucji demokratycznej, a także do skromnych pensji urzędniczych, ponieważ konsekwentny do końca demokratyzm jest w warunkach kapitalizmu niemożliwy, w warunkach socjalizmu zaś *obumrze* wszelka demokracja. Jest to sofizmat przypominający stary dowcip: czy człowiek stanie się łysy, jeśli będzie miał o jeden włos mniej niż posiada. Rozwój demokracji *do końca*, wyszukanie *form* takiego rozwoju, wypróbowanie ich *w praktyce* itd. – wszystko to stanowi jedną z części zadań walki o rewolucję socjalną. Żaden demokratyzm brany w oderwaniu nie da socjalizmu, ale w życiu demokratyzm nigdy nie będzie «brany w oderwaniu», lecz będzie «brany

136 „Jeśli polityki fiskalnej używa się świadomie w celu równomiernego podziału dochodu, to jej wpływ na wzrost skłonności do konsumpcji jest oczywiście szczególnie silny", stwierdzał Keynes, zaznaczając, że ma na myśli taką politykę, która „silniej obciąża dochody nie pochodzące z pracy, podatek od zysku z kapitału, podatek spadkowy itp." Tamże, s. 120-121.

w powiązaniu», będzie wywierał swój wpływ również na ekonomikę, będzie przyspieszał *jej* przeobrażenie, będzie ulegał wpływowi rozwoju ekonomicznego itd. Taka jest dialektyka żywej historii."[137]

Nowe społeczeństwo trzeba wynaleźć nie dysponując sposobem użycia – wynaleźć w praktycznym doświadczeniu milionów mężczyzn i kobiet. Program partyjny, mówiła Róża Luksemburg, oferuje w tej dziedzinie tylko „nieliczne wielkie drogowskazy, ukazujące kierunek", przy czym te drogowskazy nie mają charakteru nakazowego, a jedynie wskaźnikowy, są oznakowaniem i ostrzeżeniem. „Socjalizmu, zgodnie z jego naturą, nie można odgórnie oktrojować, wprowadzać za pomocą ukazów. Jego przesłanką jest szereg środków gwałtownych – przeciwko własności itd. Stronę negatywną, destrukcję można dekretować; budowy strony pozytywnej – nie. Nowa ziemia. Tysiące problemów." Aby je rozwiązać, potrzebna jest jak największa wolność, jak najszersza aktywność społeczeństwa, z tym jednak, że „wolność jest zawsze wolnością dla myślących inaczej". To nie ona demoralizuje, lecz terror. „Bez wyborów powszechnych, nieskrępowanej wolności prasy i zgromadzeń, swobodnej walki przekonań, życie w każdej instytucji publicznej obumiera, staje się życiem pozornym, w którym jedynie biurokracja pozostaje elementem aktywnym."[138]

Trzeba było niezwykle dramatycznych doświadczeń kontrrewolucji biurokratycznej, aby w *Zdradzonej rewolucji* Trocki wyciągnął pryncypialne wnioski o potrzebie ścisłej niezależności partii i związków zawodowych od państwa oraz o potrzebie wielopartyjności. Pisał: „Klasy są niejednorodne, rozdzierają je antagonizmy wewnętrzne, zaś do rozwiązania

137 W. Lenin, „Państwo a rewolucja", *Dzieła wszystkie* t. 33, Warszawa, Książka i Wiedza 1987, s. 74-75.

138 R. Luksemburg, op. cit., s. 251-253.

wspólnych zadań dochodzą nie inaczej, jak poprzez walkę wewnętrzną między tendencjami, ugrupowaniami i partiami. Z pewnymi zastrzeżeniami można by zgodzić się z tym, że partia jest *częścią klasy*. Ponieważ jednak klasa ma wiele *części* – jedne są zwrócone ku przodowi, inne ciążą do tyłu – więc jedna i ta sama klasa może wyłonić z siebie kilka partii. Z tej samej przyczyny jedna partia może opierać się na częściach różnych klas. Takich przykładów, gdzie jednej klasie odpowiadałaby tylko jedna partia, nie da się znaleźć w całej historii politycznej, jeżeli, rzecz jasna, pozorów policyjnego typu nie poczytamy za realność."[139] W tych decydujących słowach Trocki uznał i uzasadnił samodzielność pola politycznego, które nie sposób sprowadzić do zwykłego odbicia klas społecznych. Uczynił to na długo przed Pierre'em Bourdieu.

Hipoteza szósta

Wbrew reakcyjnej legendzie, w której projekt komunistyczny przedstawia się jako negację jednostki ludzkiej lub jej poświęcenie na ołtarzu anonimowej zbiorowości, pionierzy komunizmu pojmowali go jako „zrzeszenie, w którym swobodny rozwój każdego jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich"[140]. Jeśli zbiorowej emancypacji nie można sobie wyobrazić bez rozkwitu indywidualnego, to nie polega on na rozkoszy doznawanej w samotności. Choć liberalizm głosi, że stawia na rozkwit jednostki, w rzeczywistości zachęca do egoistycznego wyrachowania w konkurencji wszystkich ze wszystkimi – innymi słowy promuje indywidualizm bez indywidualności i osobowości, urobiony

---

139 L. Trocki, *Zdradzona rewolucja: Czym jest ZSRR i dokąd zmierza*, Warszawa, Wibet 1991, s. 206.

140 K. Marks, F. Engels, „Manifest Partii Komunistycznej", s. 536.

przez reklamowy konformizm. Proponowana każdemu wolność nie jest wolnością obywatela, lecz przede wszystkim konsumenta żywiącego złudzenie, że może wybrać między sformatowanymi produktami. Apologia ryzyka i kultura zasługi służą za alibi polityce indywidualizacji płac, czasu pracy, ryzyka (związanego ze stanem zdrowia, starością czy bezrobociem) burzącej więzi solidarności, indywidualizacji stosunków umownych burzących układy zbiorowe pracy i prawa wspólne pod pretekstem uznania jednostkowych dróg życiowych.

Gdy w refleksjach nad swoim projektem francuska Partia Socjalistyczna czyni z kwestii jednostki ludzkiej jeden z priorytetów, po prostu wlecze się w ogonie mistyfikacji neoliberalnej. Kwestia ta ma wypełnić pustkę ideologiczną i zastąpić kwestię klas społecznych; panoszy się ona w nowomowie socjalistycznej i uczestniczy we współzawodnictwie retorycznym z użytkiem, który robi z niej Nicholas Sarkozy: własność indywidualna, sukces indywidualny, bezpieczeństwo indywidualne itd. Ta eksploatacja ideologiczna kwestii jednostki odwraca uwagę od jak najbardziej uprawnionych aspiracji obecnych w naszych społeczeństwach. Rozwój zdolności i możliwości każdego jest bardziej przekonującym kryterium postępu niż wiele „ekobójczych" wyczynów przemysłowych. Tymczasem wcale nie trzeba przeciwstawiać klas jednostkom. Przypisywanie decydującego znaczenia sprzeczności między kapitałem a pracą wcale nie oznacza rezygnacji z osobistej potrzeby rozkwitu, uznania i kreatywności. Kapitalizm stwarza złudzenie, że zaspokaja tę potrzebę, ale w rzeczywistości zamyka ją w wąskich granicach konformizmu towarowego i kondycjonowania handlowego, powodując nagromadzenie frustracji i rozczarowań.

Tymczasem waloryzowanie indywidualności czy „mnogiej pojedynczości" nie oddala ani nie odwodzi od krytyki

kapitalizmu, lecz ją zaostrza. Czyż bowiem odwoływanie się do inicjatywy i odpowiedzialności indywidualnej może nie ulec logice panowania, jeśli nie dokona się redystrybucji bogactw, władzy i środków kulturalnych? Jak zdemokratyzować możliwości spełnienia się każdego bez takiej redystrybucji, połączonej z pozytywnymi przeciwdziałaniami nierównościom przyrodzonym i społecznym? Społeczeństwo kapitalistyczne stwarza pragnienia, potrzeby, dążenia, aspiracje społeczne i kulturalne, których pod panowaniem kapitału przytłaczająca większość nie może zaspokoić. Nowoczesnej jednostce ludzkiej do rozkwitu potrzeba więzi solidarności społecznej (kodeksu pracy, ubezpieczeń społecznych, usług publicznych). Kontrreformacja neoliberalna dąży właśnie do zniszczenia tych więzi i zastąpienia ich bezlitosną dżunglą konkurencji.

Hipoteza siódma

Wobec brutalności kryzysu i eksplozji bezrobocia podnoszą się głosy zachwalające protekcjonizm – zaczynając od „protekcjonizmu europejskiego". W imię „koniecznej zgodności przestrzeni ekonomicznych i społecznych" jego orędownikiem stał się we Francji Emmanuel Todd[141]. Celem nie byłoby odparcie importu przypominające odparcie Arabów przez Karola Młota pod Poitiers w 732 r. czy próbę odparcia magnetowidów japońskich przez ministra handlu zagranicznego Michela Joberta w 1982 r., lecz „stworzenie warunków do podwyżki płac" – tak, aby na miejscu podaż znów stworzyła swój popyt. Hipoteza, że wzrost dochodów wystarczy do zwiększenia popytu wewnętrznego, który z kolei ożywi produkcję, wynika jednak z wiary w działanie złudnego prawa rynków zbytu Saya i Ricarda.

141 E. Todd, *Après la démocratie*, Paryż, Gallimard 2008.

Protekcjonizm nie jest kwestią pryncypialną czy doktrynalną. Chodzi o to, co chronić, przed kim i jak. Gdyby Europa zaczęła przyjmować społeczne kryteria zbieżności w dziedzinie zatrudnienia, dochodu, ubezpieczeń społecznych, prawa pracy, gdyby zaczęła harmonizować systemy podatkowe, zastosowanie przez nią środków ochrony – nie ochrony egoistycznych interesów przemysłowców i finansistów, lecz praw i zdobyczy socjalnych – byłoby uzasadnione. Mogłaby uczynić to selektywnie, zawierając jednocześnie porozumienia o solidarnym rozwoju z krajami Południa w takich sprawach, jak migracje, pomoc techniczna, sprawiedliwy handel. Bez tego protekcjonizm bogatych to przerzucanie ciężaru szkód wyrządzonych przez kryzys na kraje najuboższe. Natomiast wyobrażanie sobie, że ochrona celna mechanicznie pociągnęłaby za sobą poprawę i ujednolicenie europejskich warunków społecznych, tak, jakby była ona technicznie neutralna w zaostrzonej przez kryzys walce klas, to gruba naiwność. Pracownikom nie przyniosłaby żadnych korzyści socjalnych, natomiast przyniosłaby im wiele udręk biurokratycznych na granicach unijnych i w samej Unii.

Choć, jak twierdzi Todd, „protekcjonizmu europejskiego" życzy dziś sobie większość robotników i młodzieży, szybko przerósłby on w najobrzydliwszą „preferencję narodową" (czy europejską). Hasło „produkujmy po europejsku" zamieniłoby się w hasło „pracujmy po europejsku" – tak, jak hasło „produkujmy po francusku", rzucone w latach 70. przez Georges'a Marchais, sekretarza generalnego Francuskiej Partii Komunistycznej i w ślad za jego partią podchwycone przez aparat Powszechnej Konfederacji Pracy, Front Narodowy Le Pena z łatwością uzupełnił dodając tylko „z Francuzami!". Mimo urzędowych tyrad wymierzonych w protekcjonizm, przy okazji demonstracji w Anglii i Irlandii przeciwko polskim i innym pracownikom-imigrantom byliśmy już

świadkami tego, jak szerzy się pokusa „preferencji narodowej", jak w Londynie niektórzy wzywają, by „pracować po brytyjsku", a w Nowym Jorku nawołują, by „kupować po amerykańsku". Od tego szowinistycznego protekcjonizmu tylko krok do rasizmu i ksenofobii – krok, który tym łatwiej wykonać, że w czasach kryzysu pracownicy ci (12 milionów osób „bez papierów" w Stanach Zjednoczonych, ok. 8 milionów w Unii Europejskiej) mają służyć za „zmienną przystosowawczą", polegającą czy to na ich masowych wypędzeniach spowodowanych stosowaniem „preferencji narodowej" w sferze zatrudnienia, czy na wywieraniu presji na płace przez rozległy rynek pracy na czarno, który się toleruje.[142]

Oczywiście, te wszystkie hipotezy nie dają się pogodzić z logiką konkurencji i wymogami instytucjonalnymi rynku światowego. Ich przyjęcie pociąga za sobą konieczność zerwania z tą logiką i odrzucenia tych wymogów.

Kryzys i zamęt w szeregach reformistów, którzy zaniechali reform, sprawiają, że pewne posunięcia postulowane w starych papierach keynesowskich robią na niektórych wrażenie niemal rewolucyjnego zuchwalstwa – do tego stopnia, że widzą nawet możliwość przymierza strategicznego między reformatorami keynesistowskimi a rewolucyjnymi komunistami. Tracą w ten sposób z pola widzenia rzecz zasadniczą. Gdy niedobitki lewicy reformistycznej występują z keynesistowską alternatywą europejską wobec neoliberalizmu,

---

142 Jacques Sapir opowiada się za protekcjonizmem nieautarkicznym. Uważa go za konieczny warunek ożywienia popytu poprzez rewaloryzację płac. Zastrzega się jednak, że ten protekcjonizm powinien być selektywny – nie godzić we wszystkie kraje, w których płace są niskie, bo chodzi o to, „aby karać te, w których wydajność pracy dorównuje naszemu poziomowi, ale w których nie prowadzi się dorównujących naszym polityk socjalnych i ekologicznych." (J. Sapir, „Powrót protekcjonizmu i «święte oburzenie» jego przeciwników", *Le Monde diplomatique – edycja polska* nr 3 (37), 2009.

można razem z nimi przejść kawałek drogi, o ile naprawdę są gotowi walczyć o uchylenie obowiązujących obecnie traktatów europejskich, o europejskie normy socjalne w dziedzinie płac, zatrudnienia, ubezpieczeń społecznych, prawa do pracy, o silnie redystrybucyjną harmonizację podatkową czy o uspołecznienie środków produkcji i wymiany koniecznych do stworzenia europejskich usług publicznych w energetyce, transporcie, telekomunikacji. Oznaczałoby to jednak gotowość prowadzenia polityki zupełnie odmiennej od tej, którą w ciągu minionego ćwierćwiecza prowadziły w Europie wszystkie rządy lewicowe, zresztą z aktywnym udziałem większości obecnych reformatorów keynesistowskich.

Zakładając, że istnieją tacy dostatecznie zdeterminowani reformiści, którzy są gotowi pójść taką drogą, możemy walczyć z nimi ramię w ramię o wspólne cele i może się zdarzyć, że masowe mobilizacje stworzą dynamikę społeczną wychodzącą poza te początkowe cele. Gdyby tak się stało, pod żadnym pozorem nie oznaczałoby to jednak harmonijnej syntezy keynesizmu i marksizmu. Głośno proklamowanym programem Keynesa jako całościowym projektem politycznym, a nie sumą posunięć cząstkowych, było ratowanie kapitalizmu przed jego własnymi demonami. Programem Marksa było, a naszym pozostaje – jego obalenie.

III/ Czas historyczny, rytmy polityczne

Wbrew silnie rozpowszechnionemu poglądowi, Marks nie jest filozofem historii. Jest raczej – i to na długo przed *Niewczesnymi rozważaniami* Nietzschego, *L'éternité par les astres* Auguste'a Blanquiego, *Clio* Charlesa Péguy, tezami Waltera Benjamina *O pojęciu historii* czy pośmiertnie wydaną książką Siegfrieda Kracauera *History, the Last Things before the Last* – jednym z pierwszych myślicieli, którzy kategorycznie zerwali ze spekulatywną filozofią dziejów powszechnych: z boską opatrznością, naturalną teleologią i odyseją Ducha. Zerwanie z „prawdziwie religijnymi koncepcjami historii" ostatecznie przypieczętowała Engelsowska formuła ze *Świętej rodziny*: „*Historia* nie robi *nic*"[143]. W tym lapidarnym stwierdzeniu odrzucono wszelkie antropomorficzne wyobrażenie o historii jako wszechmocnym osobniku pociągającym za sznurki w komedii ludzkiej za plecami rzeczywistych ludzi. Mówi się o tym wielokrotnie w *Ideologii niemieckiej*.

HISTORIA NIE ROBI NIC

Marks i Engels potępiają apologetyczną wizję historii, zgodnie z którą wszystko, co się wydarza, z konieczności musi się wydarzać, by świat był tym, czym jest, i byśmy my stali się tym, czym jesteśmy: „Spekulatywnie daje się to w ten

143 F. Engels, K. Marks, „Święta rodzina", s. 114.

sposób przeinaczyć, że z późniejszych dziejów robi się cel wcześniejszych."[144] Fatalizacja stawanie się dziejów grzebie bowiem „możliwości poboczne" – by odwołać się do wyrażenia Pierre'a Bourdieu – które nie są wszakże mniej rzeczywiste (w sensie *Reale Möglichkeit*) niż fakt dokonany będący rezultatem niepewnej walki.

Ta Marksowska krytyka rozumu historycznego i ideologii postępu antycypuje bezlitośnie krytyczne uwagi Blanquiego, uderzające w pozytywizm jako dominującą ideologię ustanowionego porządku. W swoich zapiskach z 1869 r., pisanych w przededniu Komuny Paryskiej, niezmordowany powstaniec notował: „W procesie stawiającym przeszłość przed trybunałem przyszłości wspomnienia współczesnych są świadkami, historia jest sędzią, a wyrok jest niemal zawsze niesprawiedliwy, czy to za sprawą fałszywych zeznań, czy też przez ich brak lub ignorancję trybunału. Na szczęście, apelacja na zawsze jest otwarta i światło nowych wieków, projektowane daleko wstecz na minione stulecia, wskazuje niegdysiejsze niejasne wyroki".[145] Historia to ani *deus ex machina*, ani demiurg, jak również to nie trybunał, a gdy za taki się uważa, to faktycznie jest tylko zespołem sędziowskim wysługującym się fałszywym świadkom.

Odwołanie do sądu historii prowadzi zatem, jak wskazuje Massimiliano Tomba, do wykluczenia pytania o sprawiedliwość. I to również konstatował już Blanqui: „Ze swojej

---

144 K. Marks, F. Engels, „Ideologia niemiecka", *Dzieła* t. 3, Warszawa, Książka i Wiedza 1961, s. 49.

145 L.A. Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes, L'éternité par les astres: hypothèse astronomique et autres textes*, Paryż, Société Encyclopédique Française – Éditions de la Tête de Feuilles 1973, s. 102. Patrz także D. Bensaïd, M. Löwy, „Auguste Blanqui, communiste hérétique", w: Ph. Corcuff, A. Maillard (red.), *Les socialismes français à l'épreuve du pouvoir (1830-1947): Pour une critique mélancolique de la gauche*, Paryż, Textuel 2006, s. 147.

rzekomej nauki socjologii, jak również z filozofii dziejów pozytywizm wyklucza ideę sprawiedliwości. Przyjmuje tylko prawo ciągłego postępu, nieuchronne zrządzenie losu. Każda rzecz jest doskonała w swoim czasie, ponieważ zajmuje miejsce w serii udoskonaleń. Wszystko jest zawsze i po prostu coraz lepsze. Nie ma tu żadnego kryterium oceny tego, co dobre i tego, co złe". Dla Blanquiego przeszłość pozostaje zatem polem walki, na którym lot strzał, los oręża i fakt dokonany nie świadczą o tym, co sprawiedliwe, a co nie. „Ponieważ sprawy tak się potoczyły, wydaje się, że nie mogły potoczyć się inaczej. Fakt dokonany ma nieodpartą moc. Jest samym przeznaczeniem. Duch jest nim przytłoczony i nie waży się zbuntować. Oto straszliwa siła dziejowych fatalistów, wielbicieli faktów dokonanych. Wszelkie okrucieństwa popełnione przez zwycięzcę, długa seria gwałtów stają się na zimno nieuchronną, normalną ewolucją, niczym ewolucja w przyrodzie". Jednak „tryby ludzkich spraw wcale nie obracają się równie niechybnie, jak tryby wszechświata – w każdej minucie można je wymienić".[146] Albowiem – dorzuca Benjamin – każda sekunda jest maleńką furtką, przez którą może wkroczyć Mesjasz[147]. W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels przeciwstawiają wierze, która z historii czyni zwykłą zeświecczoną formę staromodnego Przeznaczenia lub Losu, radykalnie świecką i odczarowaną koncepcję: „Historia jest niczym innym jak kolejnym następowaniem po sobie poszczególnych pokoleń."[148] Nadawanie jej sensu to sprawa ludzka, nie zaś boska.

---

146 L.A. Blanqui, op. cit., s. 110, 105.

147 W. Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte. Thesen (1941)", w: R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (red.), *Walter Benjamin – Gesammelte Schriften* t. I-2, Frankfurt, Suhrkamp 1991, s. 704.

148 K. Marks, F. Engels, „Ideologia niemiecka", s. 49.

Pod względem logicznym rozum historyczny implikuje krytykę abstrakcyjnego pojęcia postępu. Po *Ideologii niemieckiej* Marks rzadko oddawał się ogólnym rozważaniom nad historią. Teraz pochłania go „krytyka ekonomii politycznej" w czynie, w praktyce, owa „historia pisana inaczej", zapowiedziany świecki sposób pisania historii. W całym dziele Marksa znajdujemy jedynie kilka rozproszonych uwag na ten temat, zwłaszcza w sporządzanych w telegraficznym skrócie notatkach z 1857 r., które stanowiły szkic „ogólnego wprowadzenia" do *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*. Są to osobiste zapiski robocze (*nota bene*, jak zaznaczył Marks), myśli rzucane na papier w zwięzłym i niekiedy enigmatycznym stylu. Wśród tych ośmiu krótkich notatek dwie zasługują na szczególną uwagę.

W uwadze szóstej Marks stwierdza, że „w ogóle pojęcia postępu nie należy ujmować w zwykłej abstrakcji", lecz brać pod uwagę to, w jaki sposób stosunki produkcji, stosunki prawne, zjawiska estetyczne „*rozwijają się odmiennie*", a zatem uwzględniać skutki tego, co „dzieje się nie w porę", niezgodności czasów. W siódmej uwadze, jeszcze bardziej lapidarnej, Marks zauważa, że jego „*pojmowanie* /dziejów/ *przedstawia konieczny rozwój*" i od razu precyzuje: „Ale uzasadniony jest /także/ przypadek. W jaki sposób. (Dowolność m.in. również.) (Wpływ środków komunikacji. Dzieje powszechne nie istniały zawsze; historia jako historia powszechna – rezultatem.)"[149] Chodzi o dialektyzację konieczności w stosunku do przypadkowości, bez której nie byłoby już ani historii, ani wydarzenia. Dzieje powszechne nie są zatem teodyceą, lecz stawaniem się, rzeczywistą uniwersalizacją rodzaju ludzkiego na drodze uniwersalizacji produkcji, komunikacji, kultury – co stwierdzono już w *Manifeście komunistycznym*[150].

149 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, s. 59.

150 K. Marks, F. Engels, „Manifest Partii Komunistycznej", s. 515-517.

Przekonanie to dodatkowo potwierdza słynny list z 1877 r. napisany w odpowiedzi rosyjskim krytykom. W liście tym Marks odrzuca „wyjaśnienia przy pomocy uniwersalnego klucza jakiejś ogólnej historyczno-filozoficznej teorii, której największą zaletą jest to, że jest ponadhistoryczna"[151]. Tego rodzaju wytrych do sensu historii, który dominuje nad rzeczywistą historią, jej walkami i niepewnościami, leży na linii ciągłości wielkich filozofii spekulatywnych, z którymi już dawno zerwał. Owo zerwanie teoretyczne ma jednak swoje konsekwencje praktyczne. Odtąd w historii otwartej nie istnieje już z góry ustanowiona norma historyczna, „normalny" rozwój przeciwstawny anomaliom, odchyleniom lub deformacjom. Dowodem tego są szkice listu do Wiery Zasulicz. Marks dopuszcza w nich możliwość uniknięcia przez Rosję drogi krzyżowej zachodniego kapitalizmu. Otwierają one drogę Leninowskiemu studium *Rozwój kapitalizmu w Rosji* oraz tezom Parvusa i Trockiego o nierównomiernym i kombinowanym rozwoju.

W zetknięciu ze spekulatywnymi filozofiami dziejów powszechnych i z ich przeświadczeniem, że „ludzkość posuwa się naprzód przez pusty i homogeniczny czas"[152], krytyka ekonomii politycznej, od *Rękopisów z 1844 roku*, przez *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, aż po *Kapitał*, prezentuje się jako konceptualizacja czasu i immanentnych rytmów logiki kapitału, niczym nasłuch pulsu i kryzysów historii. Jak wskazuje Henryk Grossman, Marks musiał najpierw wypracować wszystkie kategorie pojęciowe odnoszące się do czynnika czasu: cyklu, rotacji, czasu rotacji, cyklu rotacji[153].

---

151 K. Marks, „List do redakcji *Otieczestwiennyje Zapiski*", w: K. Marks, F. Engels, *Listy wybrane*, Warszawa, Książka i Wiedza 1982, s. 343.

152 W. Benjamin, „O pojęciu historii", s. 422.

153 H. Grossman, *Marx, l'économie politique classique et le probleme de la dynamique*, Paryż, Champ Libre 1975; S. Tombazos, *Les temps du*

Ta radykalna krytyka rozumu historycznego pozostała jednak częściowa, a zatem podatna na nieporozumienia lub opaczne interpretacje, dla których pożywkę nieraz stanowiły sprzeczne stwierdzenia samego Marksa. Dwuznaczności biorą się w dużej mierze z wielkiej nie rozwiązanej kwestii strategicznej: jak proletariusze, tak często opisywani w *Kapitale* jako istoty okaleczone fizycznie i psychicznie przez pracę, mogą stać się klasę hegemoniczną w walce o emancypację ludzkości? Wydaje się, że odpowiedzi należy szukać w pewnym założeniu socjologicznym Marksa: koncentracja przemysłu pociąga za sobą koncentrację proletariatu, jego coraz wyższy poziom oporu i organizacji, który z kolei przekłada się na wzrost świadomości, aż w końcu „klasa polityczna" łączy się z „klasą społeczną", klasa dla siebie z klasą w sobie. To powiązanie logiczne pozwala „klasie uniwersalnej" rozwiązać strategiczną zagadkę emancypacji.

Wiek XX w ogóle nie potwierdził tej optymistycznej wizji, która licznej rzeszy interpretatorów pozwoliła przypisywać Marksowi deterministyczne pojmowanie dziejów. Ich argument opierał się zasadniczo na dwóch następujących podstawach.

Po pierwsze, na formalizmie dialektycznym figurującym w przedostatnim rozdziale księgi pierwszej *Kapitału* – negacji negacji. Formalizm ten umożliwił takie symplifikacje, że w *Anty-Dühringu* Engels musiał nie tylko skorygować błędne interpretacje, ale i do pewnego stopnia samego ducha wspomnianej myśli: „Jaką więc rolę spełnia u Marksa negacja negacji?". Nie chodzi o dowodzenie za jej pomocą „historycznej konieczności. Na odwrót: dowiódłszy historycznie, że proces ten częściowo już się dokonał, a częściowo musi się jeszcze dokonać, charakteryzuje go ponadto jako proces odbywający się według określonego prawa dialektycznego".

capital, Paryż, Cahiers des Saisons 1995.

W komentarzu tym można odczuć jednak pewną bezradność. Dalsza część jest jaśniejsza: „A więc cóż to jest negacja negacji? Bardzo ogólne i właśnie dlatego tak powszechne i doniosłe prawo rozwojowe przyrody, historii i myślenia. (...) Rzecz jasna, mówiąc, że *szczególny* proces rozwojowy, przez który przechodzi na przykład ziarno jęczmienia od kiełkowania do obumarcia owocującej rośliny, jest negacją negacji, jeszcze nic o nim nie mówię." Ponieważ „z takiej dziecinnej negacji negacji, która polega na przemiennym wystawianiu i skreślaniu a, na opowiadaniu, że róża jest i nie jest różą, nie wyjdzie nic prócz potwierdzenia głupoty uprawiającego tak nudny proceder".[154]

– Po drugie, kontrowersja odnosi się również do pojęcia konieczności, którą – zwłaszcza poczynając od *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* z 1859 r. – można interpretować jako konieczność mechaniczną, gdy tymczasem w duchu dobrze rozumianej logiki dialektycznej jest ona nierozerwalnie związana z przypadkowością, która towarzyszy jej jak cień. W rzeczywistości jednak niekiedy trudno rozpoznać, czy Marks mówi o konieczności w znaczeniu predykatywnym, czy w znaczeniu performatywnym.

WIELKIE ODWRÓCENIE

Jeśli chce się rozgraniczyć interpretacje, od spekulacji logicznych bardziej przydatne są pisma polityczne o walkach klasowych we Francji, angielskiej kolonizacji Indii, rewolucjach w Hiszpanii czy wojnie secesyjnej w Stanach Zjednoczonych. Kluczowa rola walki klas i ich niepewny wynik wymagają uwzględnienia elementu przypadkowości

154 F. Engels, „Anty-Dühring", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 20, Warszawa, Książka i Wiedza 1972, s. 147, 149, 156, 157.

i zastosowania niemechanicznego pojęcia przyczynowości, tj. przyczynowości otwartej, w której wyjściowe warunki określają pole możliwości bez mechanicznego określania, która z nich przeważy. Logice historii bliżej zatem do chaosu deterministycznego niż do fizyki klasycznej: nie jest tak, że wszystko jest możliwe, ale istnieje wielość rzeczywistych możliwości, a o tym, która z nich bierze górę, rozstrzyga się w walce.

W tym miejscu należy odwołać się do *L'éternité par les astres* Blanquiego. Po powtarzających się niepowodzeniach 1832 i 1848 r. pisał, że „nadzieję kryje w sobie tylko kwestia rozdroży" czy rozgałęzień, bifurkacji[155]. „Bifurkację" – wówczas terminu tego rzadko używano – czekała świetlana przyszłość w słownictwie fizyki kwantowej, jak również w matematycznej teorii katastrof René Thoma.

W epoce wojen i rewolucji taka koncepcja historii, w jakiej przeszłość warunkuje teraźniejszość, ale nie określa jej mechanicznie, umocniła się w okresie międzywojennym XX w. w wyniku równoległych wędrówek teoretycznych Gramsciego i Benjamina. Jak podkreśla ten pierwszy, „w rzeczywistości można *naukowo* przewidywać tylko walkę, nie zaś jej konkretne momenty". I dodaje: „Wyłącznie walkę, i nie nawet jej bezpośredni rezultat, lecz ten jej wynik, który w warunkach trwałego zwycięstwa będzie rozstrzygać, co jest racjonalne i irracjonalne."[156] To sytuacja walki, nie zaś z góry ustanowionej normy, określała zatem racjonalność procesu rozwoju. Wynik ten nie ogranicza się jednak do bezpośredniego rezultatu, do zwycięstw i porażek, bo gdy zostaną one poddane próbie czasu, może okazać się, że mają tylko epizodyczny charakter. Wynik można ustalić tylko

155 L.A. Blanqui, *L'éternité par les astres*, Paryż, Les Impressions Nouvelles 2002, s. 108.

156 A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa, PWN 1991, s. 248.

retrospektywnie, w świetle „trwałego zwycięstwa". Czymże jest zatem trwałość zwycięstwa w historii otwartej, w walce, która – w odróżnieniu od gier w teorii biorącej od nich swą nazwę – nie zna „końca rozgrywanej partii"? Czymże jest zwycięstwo, które trwa, skoro – jak mówi Blanqui – „apelacja na zawsze jest otwarta"?

Benjamin, chcąc skończyć z usypiającymi kołysankami historii, z trybami i kołami zębatymi postępu, z dziejowym sądem ostatecznym, odwraca stosunek między historią a polityką. Chodzi teraz o podejście do „byłości" – trzeba „traktować ją nie jak dotychczas, na sposób historyczny, lecz polityczny, w kategoriach politycznych". W ujęciu bardziej lakonicznym: „Polityka uzyskuje prymat nad historią".[157] Wydaje się, że w sentencji tej odbija się echem sentencja Engelsa głosząca, że historia nie robi nic, i że Benjamin wyciąga z niej wnioski. W rezultacie semantyka czasu historycznego ulega tu uporządkowaniu na nowo i od postaw. Teraźniejszość nie jest już efemerycznym i zanikającym ogniwem w łańcuchu czasu. Przeszłość nie zawiera już w zarodku teraźniejszości ani przyszłość nie jest jej przeznaczeniem. Teraźniejszość jest *par excellence* czasem polityki, czasem działania i decyzji, w którym nieustannie na nowo toczy się walka o sens przeszłości i sens tego, co nadchodzi. Jest czasem, w którym zawiązuje się wielość możliwości. Polityka, która ma odtąd prymat nad historią, jest „sztuką teraźniejszości i tego, co dzieje się nie w porę" (Françoise Proust) – inaczej mówiąc, strategiczną sztuką wykorzystania koniunktury i sprzyjającej chwili.

---

157 W. Benjamin, *Pasaże*, Kraków, Wydawnictwo Literackie 2006, s. 435-436, 431. Patrz również D. Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique à la gauche du possibile*, Paryż, Plon 1990; M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie, une lecture des thèses Sur le concept d'histoire*, Paryż, Presses Universitaires de France 2001.

O ile odwrócenie to przywraca prymat polityki nad historią, o tyle nie wynika ono z ich odwrotnego stosunku. Z pomocą ponowoczesnego rozproszkowania narracji i biegu czasu historycznego w niektórych dyskursach teoretycznych mamy do czynienia z ideą polityki wykorzenionej z wszelkich określeń i warunków historycznych i sprowadzonej do luźnych zestawów działań podejmowanych z dnia na dzień oraz płynnych, logicznie nie powiązanych i nieciągłych sekwencji. W rezultacie takie zawężenie czasowości politycznej do efemerycznej teraźniejszości, która ciągle zaczyna się na nowo, wyklucza wszelką myśl strategiczną – i pod tym względem jest symetrycznym odbiciem tego, do czego dochodzą filozofie dziejów.

Guy Debord, wielki miłośnik pism i gier strategicznych, z naciskiem podkreślał powiązanie otwartej czasowości historycznej z myślą strategiczną uwzględniającą w swoich rachunkach prawdopodobieństwa niezbywalną przypadkowość wydarzeniową. Stwierdzał, że organizacjami, których projekty „cierpi na trwały deficyt wiedzy historycznej", nie można „kierować w sposób strategiczny"[158].

Klęski nagromadzone w „wieku skrajności" zaciemniły horyzont oczekiwania i sprawiły, że historia popadła w niełaskę. Żyjemy w czasach zappingu, panuje *quick* i *fast*, to, co dzieje się prędko, zdarza się błyskawicznie i trwa przez chwilę. Czas strategiczny rozmienia się na drobne i ulega rozczłonkowaniu na anegdotyczne epizody. Skądinąd zbawienna rehabilitacja teraźniejszości zamienia się w ten sposób w kult tego, co efemeryczne, nietrwałe i przemijające, w następstwo faktów, które nie mają ani przeszłości, ani przyszłości: „Narzuca się

158 G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Warszawa, PIW 2006, s. 161.

nam wieczną teraźniejszość złożoną z przelotnych chwil, które lśnią blichtrem złudnej nowości, lecz w istocie coraz szybciej zastępują to samo tym samym" (Jérôme Baschet)[159].

Trzeba przyznać, że bezpośredniemu oporowi wobec kontrreformacji neoliberalnej często brakuje zainteresowania historią i kultury historycznej. Strukturalistyczna moda lat 60. doprowadziła do traktowania narracji historycznej jako ubogiej krewnej „nauk humanistycznych". Alain Badiou, rewindykując platoński gest, dąży do absolutyzacji zdarzenia, czyniąc z niego akt założycielski samodzielnej „sekwencji", którą zamyka „klęska" i dla której nie ma ani zdarzeń uprzednich, ani dalszego ciągu[160]. Imperatyw kategoryczny stoickiego oporu wobec ducha czasów rzekomo zwalnia nas z obowiązku zadawania pytań o stracone w przeszłości okazje, podobnie jak o projekty na przyszłość i marzenia. *Carpe diem. No future.* Nazajutrz nic już się nie zdarzy, twierdzili XVIII-wieczni libertyni (w rodzaju Dominique'a Vivant Denona, autora *Chwili ulotnej*).

Pretensji do „tworzenia historii" (inaczej mówiąc, przyczyniania się do osiągnięcia zaplanowanego celu) Hannah Arendt przeciwstawiła niepewność działania politycznego. Jej zdaniem, zastępując politykę historią unika się bowiem odpowiedzialności za działanie w obliczu „nieznośnej przypadkowości tego, co szczególne". Defatalizacja historii, począwszy od I wojny światowej spowodowana przez krach mitologii postępu, mogła tymczasem przybrać różne formy: decyzjonizmu u Carla Schmitta; wtargnięcia Mesjasza u Benjamina, wreszcie cudownego wydarzenia u Arendt: „Tylko coś w rodzaju cudu pozwoli na decydującą i zbawienną

159 J. Baschet, *L'étincelle zapatiste: Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paryż, Denoël 2002, s. 181.

160 Patrz np. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paryż, Seuil 1989, s. 79-84.

zmianę". Cała trójka była narażona na pokusę absolutyzacji zdarzenia.

W retorykach poststrukturalistycznych nastąpił ostry nawrót do zdarzeniowości, ale oczekiwanie zbawiennego, nieuwarunkowanego wydarzenia wyłaniającego się z Pustki lub Nicości (wieczności?) przypomina oczekiwanie na cud niepokalanego poczęcia. Nadzieja na absolutne wydarzenie i „bierny radykalizm" starego socjalizmu „ortodoksyjnego" II Międzynarodówki mogą zatem zejść się nieoczekiwanie: rewolucji, mawiał Kautsky, nie szykuje się i się nie robi. Po prostu nadchodzi ona w swoim czasie zgodnie z niemal naturalnym prawem, spada z nieba jak dojrzały owoc z drzewa lub jak boska niespodzianka zdarzeniowa. U takich autorów, jak Alain Badiou czy Jacques Rancière, rzadkość polityki, daleka od wymogów „rewolucji w permanencji" czy leninowskiej ciągłości strategicznej działalności partyjnej, jest dopełnieniem rzadkości takich niespodzianek.

ROZBITY CZAS STRATEGII

Rewolucja w rewolucji, związana z nazwiskiem Lenina, prowadzi natomiast do ostatecznego, konsekwentnego zerwania z wyobrażeniem o „pustym i homogenicznym czasie" zegarowym, zgodnie z którym przesuwa się paciorki różańca postępu. W czasie strategicznym pełno jest węzłów i wypukłości, nagłych przyspieszeń i uciążliwych spowolnień, skoków naprzód i w tył, synkop i kontrtemp. Tu wskazówki na tarczy nie zawsze obracają się w tym samym kierunku. Jest to czas rozbity, odmierzany przez kryzysy i sprzyjające chwile (czego świadectwem są notatki Lenina z października 1917 r., w których nalega, aby przywódcy bolszewiccy przejęli inicjatywę i podjęli decyzję o wznieceniu powstania

jutro lub pojutrze, bo za kilka dni będzie już na to późno!) – bez nich decyzja nie miałaby sensu, a rola partii sprowadzałaby się do roli pedagoga towarzyszącego żywiołowości mas, nie zaś stratega organizującego odwrót lub natarcie, w zależności od tego, czy fala walk klasowych odpływa, czy przypływa.

Ta czasowość działania politycznego posiada swój własny słownik: okresy, pojmowane w stosunku do tego, co było „przedtem" i co będzie „potem", bo od nich różne; cykle mobilizacji, nieraz przebiegające zgoła inaczej niż cykle ekonomiczne; kryzysy, podczas których w systemie następują pęknięcia, a przez powstałe szczeliny może wydostać się na powierzchnię wiązka możliwości; sytuacje (rewolucyjne), w których strony szykują się do walki i zajmują pozycje wyjściowe; koniunktury lub sprzyjające chwile, w których każdy strateg musi wykazać się zdolnością do podejmowania szybkich, zdecydowanych i słusznych decyzji. Cały wachlarz takich kategorii pozwala właśnie powiązać – zamiast rozszczepiać – zdarzenie i historię, konieczność i przypadkowość, to, co społeczne, i to, co polityczne. Bez takiego dialektycznego powiązania idea strategii rewolucyjnej byłaby pozbawiona sensu – pozostawałaby wyłącznie „socjalizmem pozaczasowym" (Angelo Tasca), jakże drogim naszym parlamentarnym Penelopom.

REQUIEM DLA CZASU TERAŹNIEJSZEGO

Skąd przybywamy? Z historycznej porażki – trzeba to przyznać, podobnie jak trzeba ocenić jej rozmiar; porażki, której kontrofensywa neoliberalna ostatniego ćwierćwiecza jest zarówno przyczyną, jak i skutkiem, a nawet uwieńczeniem. Na przełomie stuleci, między upadkiem muru berlińskiego

a 11 września, coś dobiegło końca. Coś... ale co takiego? „Krótki wiek XX" i jego cykle wojen i rewolucji? Epoka nowoczesności? Cyki, okres, epoka?

Fernand Braudel wyróżnił trzy typy trwania: zdarzenie, które jest „najbardziej kapryśne i najbardziej zwodnicze", nieuchwytne (niepojęte?) dla nauk społecznych; „długie trwanie" ruchów ekonomicznych, demograficznych, klimatycznych; cykl lub koniunkturę trwającą ok. dekady, która łączy wydarzenie i strukturę, czas długi i czas krótki.[161]

Temporalizację tę cechuje niedogodność polegająca na tym, że jedną i tą samą czasowością historyczną obejmuje wiele rozbieżnych czasów społecznych, ograniczając się do czysto opisowego ujęcia sposobów ich kombinacji i spojenia. To ujednolicenie czasu historycznego zmierza zatem do zniesienia skutków tego, co dzieje się „nie w porę" i niezgodności czasów.

A zatem: koniec „krótkiego XX w." czy koniec „wieku skrajności"? Zmiana okresu czy zmiana epoki? Historyczna porażka polityki emancypacyjnej czy zwykła zmiana cykli mobilizacji?

Hans Blumenberg zaznacza, że zgodnie z nową „semantyką czasu historycznego" zanalizowaną przez Reinhardta Kosellecka tylko o epoce nowoczesnej myśli się jako o epoce[162]. To zatem wcale nie sama historia – która, przypomnijmy o tym po raz ostatni, nie robi nic – zatrzymuje i ćwiartuje czas czy datuje wydarzenie; czyni to ten, kto spogląda na nią *a posteriori*: „Zmiana epoki to niedostrzegalna linia graniczna, która nie jest powiązana z żadną datą lub znaczącym

161 Patrz np. F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa, Czytelnik 1999, s. 46-89.

162 Por. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt nad Menem, Suhrkamp 1966; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt nad Menem, Suhrkamp 1979.

wydarzeniem." Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą epoki. Wytyczenie granic epoki jako skonstruowanego wyobrażenia o sekwencji historycznej jest więc bez końca kwestią sporną, co ilustrują rozmaite datowania „nowoczesności". Kracauer porównuje „kruchą jedność okresu" do poczekalni na dworcu, w której splatają się przypadkowe spotkania i przygody pasażerów. Nie tyle wyłania się ona z czasu, ile zaprowadza paradoksalne stosunki między ciągłością historyczną, którą reprezentuje, a zerwaniami, które implikuje.

Bez względu na to, czy dokonuje się zmiana epoki, czy zmiana okresu lub cyklu, jej rozmach będzie można określić dopiero w świetle tego, co dziś niejasno się zaczyna. Co więc nadchodzi – po *Belle époque*, międzywojniu, „europejskiej wojnie domowej", „chwalebnym trzydziestoleciu" i Zimnej Wojnie, Restauracji neoliberalnej? Widać zarysy reorganizacji politycznej. Globalizacja rynkowa i niekończąca się wojna tworzą nowe skale przestrzenne, nową konfigurację terenów działania i nowe rytmy. Być może tworzą również nowy paradygmat, lecz z pewnością nie mamy do czynienia z czymś, co wypada określać mianem „ponowoczesności", gdyż termin ten obciążony jest skojarzeniami z ciągiem chronologicznym i jałową manią wynajdywania „postów".

To zatem dopiero początek czegoś, co ciągle trudno dostrzec w tym kruchym „międzyczasie" – między tym, co „już nie jest", a tym, co „jeszcze nie jest". Długo będzie to długo – jak zapowiadał prorok Jeremiasz. Ale „przyszłość trwa długo"[163]. Inny świat jest konieczny. Trzeba sprawić, aby stał się również możliwy zanim stary świat zdławi nas i zniszczy planetę.

tłum. Maciej Kropiwnicki

163 „Przyszłość trwa długo" (*L'avenir dure longtemps*) to tytuł autobiografii Louisa Althussera.

IV/ Komunizm hipotetyczny. Wokół *Hipotezy komunistycznej* Alaina Badiou

Hipoteza komunistyczna, najnowsza książka Alaina Badiou, budzi respekt swoją śmiałością, bo idzie pod prąd miałkich, pokruszonych myśli, jasno określa przeciwnika i jest wierna Idei. W liście otwartym do Slavoja Žižka Badiou stwierdza, że dziś nie wolno „ustępować ani na krok przed kontekstem kryminalizacji" takich postaci, jak Robespierre, Saint-Just, Babeuf, Blanqui, Bakunin, Marks, Engels, Lenin, Trocki, Luksemburg, Stalin, Mao, Tito, Hodża, Guevara, Castro i kilku innych. „Możemy i powinniśmy", pisze on, „dyskutować między sobą ('my', czyli ci wszyscy, u których kapitalizm i jego formy polityczne budzą odrazę i dla których emancypacja egalitarna to jedyna maksyma mająca uniwersalną wartość) o tym, jaki użytek należy robić lub jakiego nie należy robić z tych postaci"[164]. Chętnie przyznajemy się do przynależności do owych „nas", ale bardzo różnimy się w sprawie użytku, jaki można zrobić z niektórych spośród wymienionych postaci[165].

---

164 Wymiana listów między A. Badiou a S. Žižkiem, w: Mao Zedong, *De la pratique et de la contradiction, avec une lettre d'Alain Badiou et la réponse de Slavoj Zizek*, Paryż, La Fabrique 2008.

165 W wystąpieniu Badiou na konferencji *On the Idea of Communism* w Birkbeck Institute for the Humanities Uniwersytetu Londyńskiego (13-15 marca 2009 r.) Stalin i Trocki, Tito i Castro oraz niektórzy inni znikli z tej listy, a pojawili się na niej Tomasz Münzer i Toussaint Louverture, co nie powinno być bez znaczenia, gdyż „w formie jednost-

W książce *L'hypothèse communiste* Badiou medytuje nad pojęciem „fiaska komunizmu"[166]. Gdy pod pretekstem doraźnego bilansu XX w. mówi się o fiasku komunizmu, „co dokładnie znaczy ponieść fiasko?", pyta Badiou. „Czy fiasko to jest tak radykalne, że oznacza rezygnację z wszelkiego problemu emancypacji? Czy nie chodzi jedynie o formę lub o drogę, którą badał komunizm, i czy fiasko nie oznacza, że okazało się, iż forma ta lub droga nie nadawała się do rozwiązania postawionego na początku problemu?" Politykę prowadzi się metodą kolejnych prób i błędów. Z wątpliwej analogii między hipotezą polityczną a dowodem twierdzenia Fermata Badiou wnioskuje, że „jeśli tylko fiasko nie pociąga za sobą rezygnacji z hipotezy, zawsze jest jedynie historią uzasadnienia tej ostatniej". W ten sposób do jego rozumowania wkrada się skrycie postępowa filozofia dziejów powszechnych – „marsz ludzkości ku zbiorowej emancypacji". Okazuje się, że uzasadnienie „hipotezy komunistycznej" jest wybrukowane zdarzeniami (Komuna Paryska, Rewolucja Kulturalna, Maj 68), które stanowią kolejne „etapy jej dziejów". Dokąd jednak prowadzą te etapy, jeśli nie ma mowy ani o końcu historii, ani o sądzie ostatecznym?

Badiou, cytując długie fragmenty swojej opery *L'écharpe rouge*, twierdzi, że fiasko może być płodne. „Niechaj fiasko uchwycone w swoim szczególnym rozłamie, idąc krok po kroku drogą pracowitej negacji, przepisze nam wreszcie regułę! Niechaj odpływ służy nam radą w nauce o wiatrach! Wszelka klęska dzieli się na mocy rozdzierającej ją sprzeczności na swoją część słabą, która jako jedyna jest z nią tożsama,

ki te imiona własne symbolizują historycznie rzadką, a zarazem cenną siatkę umykających sekwencji polityki jako prawdy."

166 A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, Paryż, Lignes 2009.

i na lekcję o gwałtownym charakterze, którą obsiewa ona naszą proletariacką przyszłość." Badiou podkreśla „związek między możliwością subiektywnego przezwyciężenia klęski a międzynarodową i ponadczasową żywotnością hipotezy komunistycznej. Jeśli medytacji o fiaskach nie łączy się z czystą, myślącą lub taktyczną, wewnętrznością jakiejś polityki, lecz ze stykiem tej polityki z jej historycznością, medytacja ta zmienia się od początku do końca. Myśl o fiaskach sytuuje się tam, gdzie – także we własnych oczach – polityka staje przed sądem dziejów, który reprezentuje i którego trwałość wyobraża hipoteza komunistyczna." Stawianie polityki przed „sądem dziejów" budzi złowieszcze skojarzenia i przywraca takiemu „sądowi" wątpliwe prerogatywy.

Od fiaska do fiaska, od klęski do klęski, aż do ostatecznego zwycięstwa? To groźna dialektyka. Relatywizuje skutki, bo przecież zawsze można je naprawić (hipotezę niełatwo się weryfikuje) – wybryki, odchylenia i inne „niezliczone występki" (ich lista jest długa, od zbrodni stalinowskich w Związku Radzieckim i Europie Wschodniej poprzez zbrodnie polpotowskie w Kambodży po wyczyny Świetlistego Szlaku w Peru) sprowadzają się do perypetii rozpuszczalnych w rwących wodach wielkiej rzeki „procesu prawdy". Badiou twierdzi, że „klęski mają pozytywne znaczenie, które długo się egzekwuje". Oj, faktycznie długo! I ciągle nie widać końca. Bądźmy więc cierpliwi i dochowajmy wierności? Na przekór wszystkiemu, grunt to uporczywa „kontynuacja"? Charles Péguy, odnosząc się nieufnie do imponujących a niezdrowych zwycięstw, świętował „zwycięskie klęski". Na wzór Blanquiego jego Klio przywoływała „nędzną i bardzo wzruszającą myśl: niechaj ten jakże ubogi dzień dzisiejszy odwoła się do jakże ubogiego dnia jutrzejszego; niechaj ten rok, tak nieszczęsny, niechaj ten rok bieżący, tak marny, odwoła się do nieszczęsnego roku przyszłego; niechaj te nieszczęścia odwołają się do tamtych".

Odrzucała jednak tę postępową „zdumiewającą nadzieję", ten kredyt zaufania, którego z pokolenia na pokolenie jedni nieszczęśnicy udzielają innym.[167]

Jasne, że istnieje dialektyka fiaska i klęski. Sfinks rewolucji zadaje nam następującą, niezwykle trudną zagadkę: czymże w dziejach świeckich, które nigdy nie mówią ostatniego słowa, jest zwycięstwo? Jedno dzieli się na dwa; powiedzmy – a więc również wszelka klęska „dzieli się na mocy rozdzierającej ją sprzeczności". Fiasko rozpada się na „klasyczne fiasko prawicowe" – „ci, których znużyła działalność bojowa, wybierają rozkosze władzy parlamentarnej" – i „fiasko ultralewicowe, które rozwiązując wszelką sprzeczność brutalnością i śmiercią, zamyka cały proces w mrocznym obrębie terroru". Należy więc wystrzegać się zagrożeń z prawa i lewa i trzymać się słusznej linii lub złotego środka. Tą wąską ścieżką dochodzimy do dylematu władzy. Burzyciele starego ładu rzadko są budowniczymi nowego świata. Badiou lustruje ten tragiczny rozziew fragmentem swojej sztuki *L'incident d'Antioche*. W Antiochii Kefas – późniejszy św. Piotr – rezygnuje z władzy zanim ona go porwie. „Dalej niż zwycięstwo jest już tylko klęska. Nie, nie! Nie klęska, którą niesie grom z jasnego nieba, przewrót. Powolna, niewybaczalna klęska kogoś, kto musi pogodzić się z tym, co jest." Nie chodzi o klęskę polegającą na tym, że nową władzę rewolucyjną obala kontrrewolucja, ale o powolną, termidoriańską klęskę spowodowaną zużyciem, które nie jest rewolucją w odwrotnym kierunku, lecz przeciwieństwem rewolucji – zakamuflowanymi ustępstwami, pełzającymi kompromisami. Ci, którzy nie lękają się walki, powinni więc lękać się zwycięstwa, bo „walka naraża na prostą formę fiaska (szturm się nie udał), natomiast zwycięstwo

167 Ch. Péguy, „Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne", w: *Oeuvres complètes de Charles Péguy 1873-1914* t. 8, Paryż, Nouvelle Revue Française 1917, s. 190-191.

naraża na jego najgroźniejszą formę: oto okazuje się, że na próżno się zwyciężyło, że rewolucja przygotowuje powtórkę, restaurację, że zawsze jest tylko antraktem między aktami przedstawienia państwowego." Przykładem tej tragedii rewolucyjnej są losy Che Guevary: nieustanna konieczność życia na wygnaniu, coraz dalej i dalej od tymczasowo zwycięskiego państwa.

Raczej odejść zawczasu niż skończyć jako biurokrata, mówi w sumie Kefas. Za jego pośrednictwem Badiou stara się uniknąć piekielnej dialektyki między władzą ustanawiającą a władzą ustanowioną – tak, jakby można było zrobić krok w bok, całkowicie pozostać po stronie zdarzenia nigdy nie angażując się w historię. W sztuce Dawid obawia się, że wybór ten może sprawić, iż wszystko się rozsypie i rozpadnie. Paweł, aprobując postawę Kefasa, odpowiada mu, że chodzi o to, aby wyjść z impasu, w którym „polityka ma jedynie swoje centrum i swoją reprezentację w państwie" i „sprawić, aby prawda polityczna trwale krążyła wśród ludu mającego oparcie w warsztatach pracy i swoją niezłomnością wewnętrzną chroniącego się przed państwem". Dawid, dając wyraz obiekcji, którą Badiou być może wyraża pod swoim własnym adresem, replikuje: „W tym nie ma żadnej strategii." Niemożność połączenia walki ze zwycięstwem sprowadza politykę do intermitencji i czystości zdarzenia, czyniąc z niego absolutną niespodziankę, bo gdyby można było je przewidzieć, „wpisywałoby się w historię państwa". „Jak przygotować się na takie niespodzianki?", pyta Badiou. Faktycznie – jak przygotować się na takie niespodzianki wyłaniające się z próżni? Innymi słowy, jak działać strategicznie przed historycznie nie uwarunkowanym zdarzeniem i po nim? Jak je przygotować i kontynuować?

Badiou słucha pytania Dawida, ale odpowiada mu słowami Pawła. Wstęp do *L'hypothèse communiste* zamyka

kategorycznym stwierdzeniem, że jest to „książka filozoficzna", która, „wbrew pozorom, bezpośrednio nie dotyczy polityki". Jego hipoteza komunistyczna nie jest więc strategiczna, lecz filozoficzna. Jego komunizm nie jest ruchem politycznym zmierzającym do zniesienia istniejącego ładu, lecz „Ideą" – Ideą filozoficzną pozwalającą „antycypować nowe możliwości" i potwierdzającą, że „nowa prawda jest historycznie możliwa", gdyż „bez Idei dezorientacja mas ludowych byłaby nieunikniona". Jaki więc związek zachodzi między wypowiedzią filozoficzną o hipotezie komunistycznej a jej weryfikacją polityczną? Czy właściwy dla tej wypowiedzi komunizm idealny nie pozostaje komunizmem hipotetycznym?

HIPOTEZA FILOZOFICZNA

„Jeśli przyjmiemy", mówi Badiou w wywiadzie udzielonym pismu *Contretemps*, „że filozofia jest służebnicą prawd, identyfikującą je w ich formie i badającą ich współczesność, to w takim razie jest ona również służebnicą prawd politycznych. W tym znaczeniu przyczynia się do zmiany świata. Jest aktywna w takim znaczeniu, w jakim Nizan był aktywny w przeciwieństwie do Bendy – po prostu dlatego, że podmiot, który wynika z procesu prawdy, jest aktywny w pewnym precyzyjnym znaczeniu: zawsze podlega imperatywowi dalszego wcielania się w proces."[168] Filozofia, definiowana jako „przejaśnienie wieczności", ciąży jednak ku klerkowi Julianowi Bendzie, a nie ku bojownikowi Paulowi Nizanowi. Badiou, twierdząc, że występuje „pod sztandarem Platona",

168 A. Badiou, „Politique et vérité. Entretien", *Contretemps* nr 15, 2006, s. 43.

rozwija nieodzowną krytykę nowoczesnej – „językowej[169], estetyzującej, demokratycznej" – sofistyki. Przeciwstawia jej prawdę – „w ostatniej instancji uniwersalną, (w takim znaczeniu, w jakim nadaję temu słowu w swoim *Świętym Pawle*) lub wieczną (jak to wolałem powiedzieć w *La logique des mondes*)". Prawda ma „wymiar historyczny", ale nie ma historii. Stawanie się „działaczem tej prawdy" przybiera więc obrót mistyczny: „Opisuję tę decyzję jako ucieleśnienie..., gdyż ciało indywidualne staje się elementem innego ciała – ciała-prawdy."

Tymczasem Badiou proponuje pociągającą definicję polityki uciskanych. Jest to „zorganizowane działanie zbiorowe, zgodne z pewnymi zasadami i zmierzające do rozwinięcia w świecie realnym skutków nowej możliwości wypartej przez panujący stan rzeczy"[170]. Jasne, że polityki uciskanych nie sposób sprowadzić do tego, co dzieje się w sferze państwa lub pod jego kontrolą. Spór zaczyna się wtedy, gdy demokrację i to wszystko, co wiąże się z kategorią liczebności, większości itd. utożsamia się z państwem. Jasne, że prawdy się nie głosuje. Polityka nie należy jednak do porządku prawdy, lecz do porządku owych „prawd względnych", o których mówił Lenin. Nie ulega wątpliwości, że wyborcze uwierzytelnianie się jest w dużej mierze mistyfikacją – nie tylko z powodu manipulacji medialnych, ale przede wszystkim z powodu alienacji w pracy i poprzez pracę, hipnotycznego efektu fetyszyzmu towarowego, nader ułomnych sposobów reprezentacji politycznej. Mimo to procedura wyborcza pozostaje konstytutywnym elementem układu sił społecznych i politycznych.

169 Zdaniem Badiou, wielka sofistyka nowoczesna jest językowa, ponieważ „prezentuje się jako oparcie analizy językowej pochodzącej od Wittgensteina na – najchętniej paradoksalnym – podmiocie historycznym" i „w swojej strategii językowej zmierza do uniknięcia wszelkiego twierdzenia dotyczącego prawdy".

170 A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Paryż, Lignes 2007, s. 14.

Badiou twierdzi, że „ciemięzcom nic nie przynosi większej satysfakcji niż urządzanie wszędzie wyborów", a przecież takie twierdzenie oznacza ignorowanie walk, które uciskani prowadzą nieustannie w wielu krajach świata, starając się wymusić poszanowanie tego elementarnego prawa. Pod tym względem Badiou pozostaje wierny radykalnej platońskiej krytyce ustroju demokratycznego: polityki nie można prowadzić hołdując „anarchii pragnień materialnych", a „rząd demokratyczny nie nadaje się do służby na rzecz jakiejkolwiek prawdziwej Idei"[171]. Gdy wszelkie głosowanie uważa się za „operację państwa", polityka staje się monopolem panów prawdy, domeną filozofa-króla walczącego z sofistą lub doksozofem. Mityczna figura robotnika-imigranta, który nie głosuje, bo nie może, symbolizuje tych wszystkich robotników i pracowników, którzy mogą głosować, a których zakaz liczebności i reprezentacji politycznej jako „stanu państwa" wydany przez tegoż filozofa-króla skazuje na milczenie.

Zgadzamy się z Badiou, że to, co chcemy uczynić, a co w oczach zarządców tego świata uchodzi za niemożliwe, będzie jedynie „tworzeniem uniwersalnie prawomocnej możliwości, której poprzednio nie dostrzegano". Zgadzamy się też z jego twierdzeniem, że „decydujące jest utrzymanie historycznej hipotezy świata uwolnionego od prawa zysku i interesu prywatnego (...) po prostu dlatego, że jeśli akceptuje się konieczność rozpasanej gospodarki kapitalistycznej i podtrzymującej ją polityki parlamentarnej, to nie widzi się innych możliwości". Dawniej Badiou definiował komunizm jako „filozoficzne, a więc odwieczne pojęcie buntowniczej podmiotowości"[172]. Teraz definiuje go najpierw jako potwierdzenie, że „można przezwyciężyć podporządkowanie

171 Tamże, s. 120.

172 A. Badiou, *D'un désastre obscur: Sur la fin de la vérité d'Etat*, Paryż, Éditions de l'Aube 1996, s. 14.

realnych pracowników klasie panującej", następnie jako projekt mający na celu likwidację „prywatnego zawłaszczania monstrualnych bogactw", a wreszcie jako zniesienie państwowego aparatu przymusu wojskowo-policyjnego. Wskazuje na konieczność „zapewnienia trwałości hipotezy komunistycznej poza obrębem samej logiki walki o władzę"[173].

Tak oto przyszłość hipotezy przeciwstawia się „przeszłości złudzenia". W definicjach tych komunizm, zyskując na rozmachu filozoficznym (i na filozoficznej wieczności), traci jednak na precyzji historycznej i politycznej. Filozoficzna hipoteza zdarzeniowego wyjścia z jaskini kapitalizmu czy z kręgu Pawłowego objawienia nie pozwala powiązać zdarzenia z historią, przypadkowości z koniecznością, celu z ruchem. Tymczasem dla nas nie ma absolutnej zewnętrzności polityki wobec instytucji, zdarzenia wobec historii, prawdy wobec opinii. Zewnętrze zawsze jest we wnętrzu. Sprzeczności wybuchają od wewnątrz, a polityka rewolucyjna nie polega na ich unikaniu, lecz na osadzaniu się w nich tak, aby doprowadzić je do wybuchu.

SEKWENCJE I ICH KONSEKWENCJE

W dziejach hipotezy komunistycznej Badiou wyróżnia dwie wielkie sekwencje. Pierwsza „przebiegała pod znakiem sformułowania hipotezy komunistycznej i jej realności jako ruchu", a druga „pod znakiem zdyscyplinowanej i zmilitaryzowanej organizacji, lokalnego zwycięstwa i jego trwania"[174]. W pierwszej Marks „zainstalował hipotezę" komunizmu jako ruchu. Druga, „sekwencja partii rewolucyjnej z żelazną

173 A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, s. 147.

174 Tamże, s. 144. Patrz także A. Badiou, „Tylko komunizm uratuje lewicę przed upadkiem", *Dziennik - Europa*, 16-17 maja 2009 r.

dyscypliną, militaryzacji wojny klasowej, państwa socjalistycznego, zapewne była sekwencją zwycięskiego wyobrażenia o hipotezie", ucieleśnionego przez Rosję Stalina i Chiny Mao. Stwierdzenie to, choć zniuansowane ostrożnym „zapewne", sugeruje, że druga sekwencja była zgodna z hipotezą – tak, jakby mityczna partia „z żelazną dyscypliną", która zrodziła się na stalinowskim Zjeździe Zwycięzców w 1934 r., w jakimkolwiek stopniu była prawowitym spadkobiercą *Manifestu Komunistycznego* i Komuny Paryskiej, a nie latoroślą monstrualnego termidora poświadczoną procesami moskiewskimi, masowymi zbrodniami i deportacjami.

Zgadzamy się w całej rozciągłości z Badiou, gdy w ślad za Benjaminem twierdzi, że „polityka uzyskuje prymat nad historią". Zgadzamy się więc z nim i wtedy, gdy wzywa do „uwolnienia polityki od tyranii historii i przywrócenia jej zdarzeniu"[175]. Nie można jednak sprowadzać historii do sekwencji aktów wierności wobec zdarzenia założycielskiego. Kiedy, dlaczego i jak kończy się sekwencja? Zdaniem Badiou, „są tylko *sekwencje*", a każdą sekwencję „wieńczy nasycenie". Po co więc zagłębiać się w dzieje kontrrewolucji biurokratycznej, rozwikływać procesy społeczne, które do niej doprowadziły, wykrywać rozdroża? Przecież wygląda na to, że sekwencja to jedna bryła czy jeden odlew.

Zamiast uporać się z kwestią stalinizmu, do hipotezy komunistycznej Badiou dodaje hipotezę o nadzwyczaj hipotetycznej wierności początkowemu pojawieniu się widma nad światem: oto zwycięskie wyobrażenie o hipotezie komunistycznej „zachowało cechy pierwszej sekwencji, osobliwie zaś ideę rewolucji jako spełnienia globalnego. Powiedzmy, że o zwycięstwie myślano jeszcze jako o zwycięstwie hipotezy w jej pierwotnej formie." Powiedzmy? Myślano? Któż tak myślał i jak to się miało do rzeczywistości? Wystarczy

175 A. Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Paryż, Seuil 1985, s. 18.

skonfrontować to stwierdzenie z realiami bucharinowsko-stalinowskiej „budowy socjalizmu w żółwim tempie", a następnie stalinowskiej „budowy socjalizmu w jednym kraju" oraz wystawić je na próbę wojen domowych w Hiszpanii i Grecji, jałtańskiego podziału świata, konfliktu chińsko-radzieckiego, rewolucji indochińskiej, orędzia Che do Organizacji Trójkontynentalnej, aby przekonać się, że jest nieprawdziwe.

Wbrew temu, co twierdzi Badiou, utrzymanie hipotezy komunistycznej jako hipotezy strategicznej wymaga radykalnego odcięcia się od tego, co uczyniono w jej imieniu. Zamiast dokonać krytycznego nawrotu do przeszłości i przyjrzeć się krytycznie rzeczywistej polityce prowadzonej w ciągu drugiej sekwencji, Badiou ma nadzieję, że „despotyzm monopartii był wrogiem demokracji tylko o tyle, o ile ziszczał koniec pierwszej sekwencji Idei komunistycznej". Ziszczał! Czyżby chodziło więc o despotyzm konieczny – zgodny z Ideą? Czy pozostaje czekać na nową sekwencję Idei, która „pozwoli jej wziąć górę nad grą interesów przy użyciu innych środków niż terror biurokratyczny"[176]? To tak, jakby właśnie terror ten pozwalał wziąć górę Idei komunistycznej, a nie interesom kasty termidoriańskiej – czy „nowej burżuazji" – poczętej w łonie aparatów partyjno-państwowych!

Badiou proponuje oddzielić rzeczownik „komunizm" od przymiotnika „komunistyczny", który określa pewną politykę. Twierdzi, że mylenie jednego z drugim spowodowało takie „zwarcie między światem realnym a Ideą", iż „trzeba było całego stulecia epickich, a zarazem straszliwych doświadczeń", aby zrozumieć, że takie wyrażenie, jak „partia komunistyczna", było kalekie. Rzecz jednak nie w nazwie czy sformułowaniu, choć to, jak coś się nazywa, ma znaczenie. Problem ten jest historyczny i polityczny. Jeśli „Idea komunistyczna"

176 A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, s. 123.

wywodzi się *„in fine* z praktyki (z istnienia świata realnego), choć do niej się nie sprowadza", to w takim razie nie może nie poddawać się jej próbie. Złudne jest „ratowanie idei" poprzez „uwalnianie świata rzeczywistego od wszelkich z nią powiązań". Hipoteza komunistyczna jest wówczas rozdarta między polityką faktu dokonanego afirmującą zgodność świata rzeczywistego z jego pojęciem a idealistyczną propozycją chroniącą Ideę przed zmiennością losów historycznych.

UPIÓR STALINA CIĄGLE STRASZY

Rewolucja stała się „pustym pojęciem" i „nawet Nowa Partia Antykapitalistyczna nie przygotowuje rewolucji", oświadcza Badiou[177]. Jego zdaniem obecna sytuacja jest „porównywalna z sytuacją lat czterdziestych XIX w." Nazajutrz po Restauracji odrodziły się walki społeczne i doszło do utopijnego wrzenia. Idea rewolucji utrzymała się wówczas raczej jako mit niż jako projekt strategiczny: „W tamtych czasach doszło do rekonstrukcji umysłowej zasilanej izolowanymi doświadczeniami robotniczymi: działalnością komunistów utopijnych, *Manifestem* Marksa itd." To zawieszone „itd." zaciera fakt, że zarysowało się wówczas zróżnicowanie socjalizmów utopijnych i komunizmu, przejście od „komunizmu filozoficznego" do komunizmu politycznego, usankcjonowane w 1848 r. we Francji spotkaniem pewnej idei (*Manifestu*) z pewnym zdarzeniem (rewolucją lutową i tragedią czerwcową).

Po zwrocie lat 90. XX w. – powstaniu zapatystów w 1994 r., zimowych strajkach 1995 r. we Francji, manifestacjach w Seattle w 1999 r. – zachodzą podobne zróżnicowania

177 A. Badiou, „Le volontarisme de Sarkozy, c'est d'abord l'oppression des plus faibles. Entretien", *Libération*, 27 stycznia 2009 r.

między antyneoliberalizmem stawiającym opór „nadużyciom" globalizacji a odradzającym się antykapitalizmem, który kwestionuje samą logikę akumulacji kapitału. Jak to bardzo dobrze określa Badiou, znów nabiera rumieńców „idea społeczeństwa, którego motorem nie byłyby własność prywatna, egoizm i chciwość". Z pewnością idea ta nie wystarcza do odrodzenia projektu rewolucyjnego, ale wytycza linię podziału między pretendentami do odrodzenia umoralnionego kapitalizmu a jego nieubłaganymi przeciwnikami, którzy uważają, że należy go obalić. Podzielamy ten niezłomny sprzeciw wobec panującego ładu. Zgadzamy się też z poglądem, że kryteria oceny stosowane na ogół do tzw. „doświadczenia komunistycznego" są kryteriami efektywności gospodarczej i norm instytucjonalnych systemu kapitalistycznego, toteż werdykt jest z góry znany. Czy jednak wystarczy stwierdzić, że „zastosowane środki były katastrofalne" – tak, jakby chodziło o zwykły błąd czy o zwykłe „odchylenie", jak to kiedyś utrzymywał Louis Althusser?

„Należy stwierdzić, że za Stalina robotniczym i ludowym organizacjom politycznym powodziło się nieskończenie lepiej niż dziś, a kapitalizm był mniej arogancki. Nawet nie ma porównania", pisze Badiou w *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Formuła ta, rzecz jasna, zakrawa na prowokację. O ile jest rzeczą bezsporną, że „za Stalina" partie robotnicze i związki zawodowe były (liczebnie) silniejsze, o tyle ze stwierdzenia tego faktu nie wynika, czy było tak dzięki Stalinowi, czy wbrew niemu, ani – a raczej przede wszystkim – jakie koszty jego polityki poniosły i nadal ponoszą ruchy emancypacyjne. W wywiadzie dla dziennika *Libération* Badiou jest ostrożniejszy: „Kłaniam się Stalinowi tylko z jednego powodu: kapitaliści go się bali." To o jeden pokłon za dużo. Czyż naprawdę kapitaliści bali się Stalina, czy czegoś zupełnie innego: wielkich walk robotniczych lat 30. – milicji robotniczych w Asturii

i Katalonii, strajku powszechnego, okupacji fabryk i manifestacji robotniczych z czasów Frontu Ludowego we Francji? Krótko mówiąc – bali się mas. Przy wielu okazjach kapitaliści nie tylko nie bali się Stalina, ale mieli w nim pomocnika. Tak było np. podczas dni majowych 1937 r. w Barcelonie, w czasach paktu Ribbentrop-Mołotow, rozbiorów jałtańskich, rozbrajania greckiego ruchu oporu.

U Badiou krytyka stalinizmu sprowadza się do krytyki metody: „Metodami wojskowymi nie można kierować rolnictwem czy przemysłem. Przemocą państwową nie można pacyfikować społeczeństwa kolektywnego. Osądzić trzeba wybór polegający na organizowaniu się w partię – w coś, co można nazwać formą-partią." Tak oto Badiou dołącza do powierzchownych krytyków – byłych zawiedzionych komunistów stalinowskich, którzy tragedie ubiegłego stulecia wyprowadzają z pewnej metody i formy organizacyjnej oraz jej genealogii: „Partia zrodziła figurę partii państwowej (w pełni nastąpiło to po objęciu władzy przez Stalina)", twierdzi Badiou. A więc partia państwowa lub państwo partyjne to logiczna konsekwencja czy naturalny płód „formy-partii"? A więc, aby zapobiec „zawodowemu niebezpieczeństwu władzy"[178], wystarczy zrezygnować z „formy-partii"? To tak, jakby kontrrewolucja biurokratyczna, której ceną były miliony zabitych i deportowanych, nie stawiała o wiele ważniejszych kwestii zaangażowanych w nią sił społecznych, ich stosunków z rynkiem światowym, skutków społecznego podziału pracy, form ekonomicznych społeczeństwa przejściowego, instytucji politycznych, układów sił społecznych w skali krajowej i międzynarodowej.

Przecież aby w końcu, w latach 30., zapanowała partia nomenklatury, trzeba było metodycznie – procesami, czystkami,

178 Patrz K. Rakowski, „*«Zawodowe niebezpieczeństwo» władzy*", *Zeszyty Teoretyczno-Polityczne* nr 7/8, 1957.

masowymi egzekucjami – zniszczyć październikową partię bolszewicką. Trzeba było unicestwić kolejne opozycje wewnątrzpartyjne. Poczynając od V Kongresu Kominternu (1924), pod fałszywym pretekstem „bolszewizacji", trzeba było zmilitaryzować Międzynarodówkę i jej sekcje krajowe. „Fiasko każe ostatecznie zrezygnować ze zmilitaryzowanego paradygmatu Partii i zainaugurować coś, co we Francji Organizacja Polityczna[179] nazywa polityką bezpartyjną", pisze Badiou w liście do Žižka[180]. Wniosek taki wynika z mitycznego wyobrażenia o partii leninowskiej jako „partii z żelazną dyscypliną". Za czasów Lenina partia bolszewicka różniła się istotnie od jej „obrazka z Epinal" sporządzonego później przez nowych termidorianów i propagowanego przez reakcję[181]. Tymczasem taki obrazek legitymuje Badiou pisząc, że zwycięstwo rewolucji w październiku 1917 r. „powszechnie przypisuje się nowej dyscyplinie politycznej, którą ucieleśnia partia leninowskiego typu" lub twierdząc, że terror stalinowski to jeden ze sposobów robienia użytku z „narzędzia sporządzonego na użytek zwycięstwa powstania" – tak, jakby terror ten był bezpośrednią konsekwencją funkcji partii i jakby jego brutalność nie zakiełkowała podczas wojny domowej i spowodowanej przez nią militaryzacji[182].

---

179 Organizację Polityczną (OP) założyła w 1985 r. grupa byłych członków maoistowskiego Związku Komunistów Francji (marksistowsko--leninowskiego) (UCF-ml) skupiona wokół Alaina Badiou, Sylvaina Lazarusa i Natachy Michel.

180 Mao Zedong, op. cit., s. 294.

181 Patrz M. Liebman, *Le léninisme sous Lénine*, Paryż, Seuil 1973, L.T. Lih, *Lenin Rediscovered: «What Is To Be Done?» in Context*, Lejda, Brill 2006 oraz liczne prace M. Lewina.

182 Patrz L. Trotsky, *Stalin*, Londyn, Hollis & Carter 1947, zwłaszcza analizę genezy radzieckiego militaryzmu biurokratycznego (tzw. grupy carycyńskiej).

Badiou twierdzi, że Maj 68 i Rewolucja Kulturalna zakwestionowały zasadniczą zgodę co do „istnienia podmiotu historycznego i potrzeby jego organizacji". Odrzuca dziś ideę „podmiotu historycznego ucieleśniającego możliwość emancypacji poprzez swoistą organizację, którą nazywa się właśnie partią". W swoich pismach o 1968 r. był jeszcze „pewien, że kwestia organizacji, która jako jedyna zapewnia jedność polityczną i praktyczną różnorodnych grup społecznych, ma kluczowe znaczenie w naukach płynących z Maja 68" i że „czysty *ruch* nie rozwiązuje żadnego problemu, do którego postawienia się przyczynia". Mówił wówczas: „Trzymając się jak najdalej okopów filozoficznych, pojmuję politykę w nierozłącznym związku z pojęciem partii – organizacji skutków nieprzewidywalnego procesu." Teraz zastrzega się jednak, że „najtrudniejszą kwestią do rozwiązania przez różnorodne doświadczenia, poczynając od 1968 r., jest kwestia typu organizacji, której nam potrzeba, ponieważ doktryna klasycznego urządzenia w postaci partii dysponującej oparciami społecznymi i staczającej swoje najważniejsze boje w sferze wyborczej, dała z siebie wszystko, co mogła. Jest ona zużyta, nie może już funkcjonować, mimo wielkich rzeczy, które mogła przynieść czy którym mogła towarzyszyć w latach 1900-1960." Odkąd wkroczyliśmy więc w „epokę przeformułowania hipotezy komunistycznej", trzeba „odpowiedzieć na wyzwanie polegające na tym, aby myśleć o polityce poza jej podległością wobec państwa i poza ramami partii w liczbie mnogiej lub Partii w liczbie pojedynczej".

To, że polityka nie sprowadza się do sfery państwowej, to rzecz oczywista. Jednak partia to właśnie warunek uprawiania polityki na dystans od państwa. Wyeliminujmy zapośredniczenie partyjne, a pozostanie nam nieprzejrzystość społeczna lub drogie liberałom „społeczeństwo obywatelskie". Logicznym skutkiem „zerwania z przedstawicielską formą

polityki" jest dla Badiou „zerwanie z demokracją" – nie tylko z jej odmianami parlamentarnymi, ale również z wszelką „tyranią liczb". Jak radykalnie odrzucić grę opinii nie wylewając dziecka z kąpielą – nie stawiając wszelkiej demokracji pod sąd i nie mistyfikując Komuny Paryskiej jako formy władzy bezpartyjnej i „bezwładczej"? Jeśli Engels miał rację twierdząc, że Komuna była dyktaturą proletariatu, to znaczy, że była jeszcze formą państwa, co prawda „skazaną" już na obumarcie, ale ciągle jeszcze formą państwa.

Dylematu Kefasa nie rozwiązuje się rezygnując z władzy, lecz uruchamiając grę dialektyki (a nie wygrywając dwuznaczność) walk społecznych i walk politycznych, samoorganizacji (komuny, rady) i zapośredniczeń partyjnych. A gdyby tak okazało się, że partia nie jest problemem, lecz elementem rozwiązania problemu? Bo są partie i partie. Partia jest również – nieuchronnie niedoskonałym – środkiem oporu wobec władzy pieniądza i mediów, korygowania nierówności społecznych i kulturalnych, tworzenia zbiorowej, demokratycznej przestrzeni myślenia i działania.

PLATONIZM WOLNOŚCIOWY?

Badiou życzy Nowej Partii Antykapitalistycznej, aby w wyborach uzyskała 10% głosów, bo wywołałoby to „trochę zamieszania w grze parlamentarnej". Wierny jednak swojej odmowie udziału w grze wyborczej, zastrzega się, że nie przyłoży do tego ręki. Podobnie, w 2005 r. życzył francuskim przeciwnikom europejskiego traktatu konstytucyjnego, aby wygrali referendum, i też do tego się nie przyczynił. Ktoś mógłby dopatrzyć się w tym kokieterii, ale to konsekwentna postawa – realizacja dwóch zaleceń: po pierwsze, nie wol-

no „określać się przyjmując za punkt wyjścia państwo", a po drugie nie wolno „brać udziału w grze wyborczej".

Podpisujemy się obiema rękami pod pierwszym zaleceniem. Nowa Partia Antykapitalistyczna nie definiuje się wychodząc od państwa czy w związku z państwem, lecz wychodząc od interesów klasowych, mobilizacji oddolnych, samoemancypacji. Jeśli chodzi o drugie zalecenie, to wszystko zależy od tego, co rozumie się przez „udział w grze wyborczej". Jeśli oznacza on udział w wyborach, to bez bicia przyznajemy się do winy: bierzemy udział w tej grze w takiej mierze, w jakiej wyborcze układy sił stanowią zniekształcone zwierciadło układów sił między klasami. Jeśli natomiast oznacza podporządkowanie walki kalkulacjom i sojuszom wyborczym, to my w takiej grze nie bierzemy udziału. Za to właśnie potępia się nas twierdząc, że odmowa udziału we wszelkiej koalicji rządzącej z neoliberalną Partią Socjalistyczną to „woda na młyn Sarkozy'ego".

Do dwóch wymienionych zaleceń Badiou dorzuca trzecie, co do którego zgadzamy się z nim ochoczo: trzeba „opierać się fetyszyzacji ruchu, która zawsze jest przedsionkiem desperacji". „Słyszy się zewsząd o sieci, technologii, Internecie, konsensie, tylko że ten typ organizacji nie dowiódł swojej skuteczności." „Ci, którzy nic nie mają", głosi Badiou, mają tylko „swoją dyscyplinę, swoją jedność". Dziwi, że podchodzi on do problemu organizacji politycznej pod kątem dyscypliny i dochodzi do wniosku, że „otwarty pozostaje problem dyscypliny politycznej, która nie naśladowałaby dyscypliny wojskowej". W większości organizacji lewicy rewolucyjnej jesteśmy dziś dalecy od hołdowania takiej dyscyplinie i jej mitologiom. Dyscyplina jest podporządkowana demokracji: jedność (dyscyplina) w działaniu wynika z debat demokratycznych i demokratycznie podejmowanych decyzji, które różnią się zasadniczo od gadulstwa lub zwykłej wymiany

poglądów. Uporczywie nie chcą tego zrozumieć ci, którym idea centralizmu demokratycznego kojarzy się nie tylko z jej wynaturzeniem w postaci centralizmu biurokratycznego, ale, co więcej, z („żelazną"!) dyscypliną wojskową. Centralizm i demokracja to nie tylko nie antynomie, ale zgoła dwie strony tego samego medalu.

Zawsze zwalczaliśmy „złudzenie społeczne", które karykaturalnie przeciwstawia czysty i zdrowy ruch społeczny brudnej z natury walce politycznej. Jest to unik, który w koniunkturach odpływu z niemocy czyni cnotę. „Zadanie chwili", zdaniem Badiou, polegałoby na „utrzymywaniu dyscypliny wymykającej się spod kontroli państwa – dyscypliny, która od początku do końca byłaby polityczna." Po tym jednak, jak z jednej strony w „formie-partii" upatrzył on źródło „występków" stalinizmu, a z drugiej zadeklarował sceptyczny stosunek do form sieciowych, które miałyby ją zastąpić, warto by poznać jego koncepcję takiej formy kolektywu, jaka nie byłaby ani partią, ani siecią – innymi słowy, wyjaśnić zagadkę platonizmu wolnościowego, a raczej dziwnego autorytarnego platonizmu antypaństwowego.

Badiou wypowiada sądy odnoszące się do rzekomych intencji, które przypisuje Nowej Partii Antykapitalistycznej, i snuje ryzykowne prognozy: „Ta kombinacja starej formy partii z marksistowskim uzasadnieniem i tradycyjnej gry politycznej (udział w wyborach, zarządzanie samorządami terytorialnymi, infiltracja związków zawodowych) po prostu przypomina starą, dobrą partię komunistyczną sprzed czterdziestu lat." Machnijmy ręką na użycie przez Badiou tradycyjnej formuły biurokracji związkowych o rzekomej „infiltracji związków zawodowych" przez rewolucjonistów, których zwykły one przedstawiać jako obce ciała, gdy wraz ze swoimi kolegami z pracy działają w związkach. Zatrzymajmy się na końcowej propozycji: „W tej chwili liczy się jedno – praktyka

bezpośredniej organizacji politycznej w łonie mas ludowych i eksperymentowanie nowych form organizacji." Faktycznie, to właśnie się liczy i to właśnie robią na co dzień działacze zaangażowani w boje związkowe, ruchy alterglobalistyczne, walki o dach nad głową dla bezdomnych, siatki w rodzaju Edukacji Bez Granic, ruchy kobiece i ekologiczne. Czy jednak to wystarczy? Czyż „fetyszyzacja ruchu", od której Badiou tak stroni, nie jest konsekwencją rezygnacji z nadania projektowi politycznemu formy – nieważne, jak ją nazwiemy: partią, organizacją, frontem, ruchem – bez której polityka, przecież tak mocno przezeń akcentowana, byłaby polityką bez polityki?

V/ Moce komunizmu

W 1843 r. dla młodego (20-letniego) Fryderyka Engelsa komunizm był „wnioskiem koniecznym, który musimy wyciągnąć z przesłanek danych w ogólnych faktach współczesnej cywilizacji". Był to niejako komunizm logiczny, skutek rewolucji 1830 r. we Francji, po której robotnicy doszli do wniosku, że „żadne zmiany polityczne nie zdołają poprawić ich położenia społecznego, które jest przyczyną ich niezadowolenia politycznego. Cofnęli się więc do dziejów wielkiej rewolucji i chciwie chwycili się komunizmu Babeufa."[183]

Natomiast dla młodego Marksa ówczesny komunizm był jeszcze tylko „dogmatyczną abstrakcją", „swoistą formą zasady humanistycznej"[184]. Uważał on, że rodzący się proletariat „musiał rzucić się w objęcia doktrynerów swego wyzwolenia, założycieli sekt socjalistycznych"[185] – ruchu, który „humanitarnie bajdurzy" zwiastując „tysiącletnie królestwo boże na ziemi i powszechną miłość braterską"[186] jako „urojone zniesienie stosunków klasowych"[187]. Przed 1848 r. ten widmowy „komunizm z gruba tylko ciosany, wyłącznie instynktowny,

183 F. Engels, „Postępy reformy społecznej na kontynencie", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, s. 728, 733.

184 K. Marks, „[Listy z *Deutsch-Französische Jahrbücher*]", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, s. 417.

185 K. Marks, „Walki klasowe we Francji 1848-1850", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 7, Warszawa, Książka i Wiedza 1963, s. 70.

186 K. Marks, „Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 8, Warszawa, Książka i Wiedza 1964, s. 170.

187 K. Marks, „Walki klasowe we Francji", s. 23.

niekiedy nieco prymitywny"[188] bez żadnego określonego programu krążył jako duch czasu w formie sekt egalitarnych i mrzonek ikaryjskich.

Tymczasem już samo przezwyciężenie abstrakcyjnego ateizmu implikowało nowy materializm społeczny, który nie był niczym innym niż komunizmem: „Podobnie jak ateizm jako zniesienie boga jest stawaniem się humanizmu teoretycznego", „komunizm jako zniesienie własności prywatnej jest windykacją prawdziwie ludzkiego życia." Komunizm ten, odległy od wszelkiego wulgarnego antyklerykalizmu, był „stawaniem się humanizmu praktycznego", któremu nie chodziło już tylko o walkę z alienacją religijną; ale również z rzeczywistą alienacją społeczną i nędzą, z których bierze się potrzeba religii.[189]

Od założycielskiego doświadczenia rewolucji 1848 r. do doświadczenia Komuny Paryskiej, „rzeczywisty ruch, który znosi stan obecny"[190], nabrał formy i siły, zbywając i ośmieszając „sekciarskie fantastyczne pomysły" wypowiadane „tonem nieomylnej wyroczni naukowej"[191]. Innymi słowy, komunizm, który najpierw był stanem ducha lub „komunizmem filozoficznym", odkrył swoją formę polityczną. W ciągu ćwierćwiecza przeszedł mutację – od filozoficznych i utopijnych sposobów przejawiania się do „tej odkrytej wreszcie formy politycznej, w której mogło się dokonać ekonomiczne wyzwolenie pracy"[192].

1. Emancypacyjne słowa-klucze nie wyszły bez szwanku z zawieruch XX w. Można powiedzieć, że jak chore na dżu-

---

188 F. Engels, „[Przedmowa do wydania niemieckiego *Manifestu Partii Komunistycznej* z roku 1890]", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 4, s.653.

189 K. Marks, „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.", s. 633.

190 K. Marks, F. Engels, „Ideologia niemiecka", s. 38.

191 K. Marks, „Wojna domowa we Francji", s. 391.

192 Tamże, s. 389.

mę zwierzęta z bajki La Fontaine'a, „nie wszystkieć, prawda, umierały, ale zaraza wszystkich zesłabiła wcale"[193]. Socjalizm, rewolucja, nawet anarchia nie trzymają się lepiej niż komunizm. Socjalizm tak się zszargał zabójstwem Karola Liebknechta i Róży Luksemburg, wojnami kolonialnymi i kolaboracjami rządowymi, że im bardziej się szerzył, tym bardziej zatracał wszelką treść. Metodyczna kampania ideologiczna sprawiła, że w oczach wielu rewolucja kojarzy się z przemocą i terrorem. Ze wszystkich jednak słów, które wczoraj były nośne w wielkie obietnice i marzenia, słowo komunizm poniosło największe szkody z powodu uprowadzenia go przez rozum państwowo-biurokratyczny i ujarzmienie przez przedsięwzięcie totalitarne. Problem polega jednak na tym, czy wśród tych wszystkich poharatanych słów są takie, które warto wyleczyć i z powrotem puścić w ruch.

2. W tym celu trzeba przemyśleć to, co w XX w. stało się z komunizmem. Słowo i rzecz nie mogą pozostać poza sferą czasu i prób historycznych, którym je poddano. W oczach bardzo wielu masowy użytek, który czyni się z określenia komunistyczne w odniesieniu do chińskiego państwa neoliberalno-autorytarnego będzie miało o wiele większy ciężar gatunkowy niż wątłe pędy teoretyczne i eksperymentalne takiej czy innej hipotezy komunistycznej. Ulegając pokusie uchylenia się od krytycznej inwentaryzacji historycznej sprowadza się ideę komunistyczną do bezczasowych „niezmienników"[194] i czyni z niej synonim nieokreślonych idei

193 F.D. Kniaźnin, „Rada zwierząt. Z Fontena", w: *Dzieła Franciszka Dyonizego Kniaźnina* t. 3, Warszawa, Wyd. F.S. Dmochowskiego 1828, s. 70.

194 Pojęcie niezmienników komunistycznych stworzył w połowie lat 70. Alain Badiou razem ze swoim towarzyszem z maoistowskiego Związku Komunistów Francji (marksistowsko-leninowskiego) (UCF-ml), psychoanalitykiem-lacanistą François Balmèsem. „Wszystkie wielkie, masowe rewolty kolejnych klas wyzyskiwanych (niewolników, chłopów,

sprawiedliwości czy emancypacji, a nie specyficzną formę emancypacji w epoce panowania kapitalizmu. Komunizm, zyskując na etycznej czy filozoficznej sile przyciągania, traci na precyzji politycznej. Jedna z kluczowych kwestii brzmi tak: czy despotyzm biurokratyczny jest prawowitą kontynuacją Rewolucji Październikowej, czy też nieuchronnym skutkiem kontrrewolucji biurokratycznej, poświadczonej nie tylko procesami, czystkami, masowymi deportacjami, ale również wstrząsami w społeczeństwie radzieckim i w radzieckim aparacie państwowym.

3. Nowego słownictwa nie wynajduje się na mocy dekretu. Tworzy się ono w długim okresie, w którym używa się go i doświadcza. Zgoda na identyfikację komunizmu ze stalinowską dyktaturą totalitarną oznaczałaby, że kapituluje się przez tymczasowymi zwycięzcami, myli się rewolucję z kontrrewolucją biurokratyczną i w ten sposób wyklucza się ową „kwestię rozdroży, które jako jedyne kryją w sobie nadzieję" (Blanqui). Oznaczałaby również, że dopuszcza się

---

proletariuszy) znajdują wyraz ideologiczny w sformułowaniach egalitarnych, antywłasnościowych i antypaństwowych stanowiących zarysy programu komunistycznego", pisali oni wówczas. „Poprzez praktykę antagonizmu z państwem w formie otwartej walki zbrojnej wyzyskiwani wszystkich stuleci koncentrują swój opór ideologiczny zajmując stanowisko wobec zjawiska panowania jako takiego i projektując unicestwienie jego obiektywnych podstaw: różnic klasowych i państwa. To właśnie elementy tego ogólnego stanowiska wytwórców-powstańców nazywamy niezmiennikami komunistycznymi: niezmiennikami ideologicznymi komunistycznego typu, nieustannie regenerowanymi przez proces jednoczenia wielkich rewolt ludowych wszystkich czasów. Niezmienniki komunistyczne nie mają określonego charakteru klasowego: syntetyzują powszechne dążenie wyzyskiwanych i uciskanych do obalenia wszelkiej zasady wyzysku i ucisku." A. Badiou, F. Balmès, *De l'idéologie*, Paryż, Maspero 1976, s. 67. Obecnie Badiou odwołuje się do tego pojęcia formułując swoją „hipotezę komunistyczną". A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, s. 133. Patrz również B. Bosteels, „The Speculative Left", *South Atlantic Quarterly* t. 104 nr 4, 2005.

niepowetowanego aktu niesprawiedliwości wobec zwyciężonych – tych wszystkich, anonimowych czy znanych z imienia i nazwiska, którzy namiętnie żyli ideą komunistyczną i na przekór wszelkim karykaturom i podróbkom potrafili natchnąć ją życiem. Hańba tym, którzy przestając być stalinowcami przestali być komunistami i byli komunistami tylko dopóty, dopóki byli stalinowcami![195]

4. Ze wszystkich sposobów nazywania czegoś koniecznie i możliwie „innego" niż plugawy świat kapitalistyczny, słowo komunizm zachowuje największy sens historyczny i najbardziej wybuchowy ładunek programowy. Na przekór rozpasanej drapieżności i prywatyzacji świata najbardziej przypomina o zasadach dzielenia się i równości, wspólnego sprawowania władzy, solidarności przeciwstawnej egoistycznemu wyrachowaniu i powszechnej konkurencji, obrony naturalnych i kulturalnych dóbr wspólnych ludzkości, rozszerzaniu sfery bezpłatności (odtowarowiania) usług na dobra pierwszej potrzeby.

5. Komunizm to również nazwa innej miary bogactwa społecznego niż prawo wartości i ocena rynkowa. „Wolna i niezafałszowana" konkurencja opiera się, jak to stwierdził Marks, na „kradzieży cudzego czasu pracy". Usiłuje ilościowo ujmować coś, co tak ujmować się nie daje, i sprowadzać stosunek rodzaju ludzkiego do naturalnych warunków jego reprodukcji do „nędznej podstawy" wspólnej miary, którą jest czas pracy abstrakcyjnej. Komunizm to nazwa innego kryterium bogactwa, rozwoju ekologicznego jakościowo odmiennego od ilościowej pogoni za wzrostem gospodarczym. Logika akumulacji kapitału wymaga produkcji dla zysku, a nie dla zaspokojenia potrzeb społecznych, ale również „wymaga produkowania nowej konsumpcji" – „po pierwsze,

---

195 Patrz D. Mascolo, *A la recherche d'un communisme de pensée*, Paryż, Fourbis 2000, s. 113.

wymaga ilościowego rozszerzania istniejącej konsumpcji; po drugie – tworzenia nowych potrzeb poprzez rozpowszechnianie w szerszych kręgach potrzeb już istniejących; *po trzecie* – produkcji *nowych* potrzeb oraz odkrywania i tworzenia nowych wartości użytkowych". „/Konieczne stają się/ zatem eksploracja całej przyrody", „wszechstronna eksploracja ziemi" i ich bezwzględna eksploatacja, toteż kapitał „burzy wszelkie bariery", które ją hamują."[196] To niszczycielskie rozpasanie kapitału stanowi o aktualności radykalnego ekokomunizmu.

6. W *Manifeście komunistycznym* kwestia komunizmu jest przede wszystkim kwestią własności. Przypomnijmy, że „komuniści mogą zawrzeć swą teorię w jednym zwrocie: zniesienie własności prywatnej" środków produkcji i wymiany, której nie należy mylić z własnością indywidualną dóbr użytkowych. „Wysuwają oni jako podstawowe zagadnienie ruchu zagadnienie własności, bez względu na to, czy przybrało ono bardziej lub mniej dojrzałą postać", postulując „wywłaszczenie własności ziemskiej i użycie renty gruntowej na wydatki państwowe", „wysoką progresję podatkową", „zniesienie prawa dziedziczenia", „konfiskatę własności wszystkich emigrantów i buntowników", „scentralizowanie kredytu w rękach państwa poprzez bank narodowy o kapitale państwowym i o wyłącznym monopolu", „scentralizowanie środków transportu w rękach państwa", „zwiększenie liczby fabryk państwowych, narzędzi produkcji, udostępnienie gruntów do uprawy".[197] Te wszystkie posunięcia zmierzają do zaprowadzenia kontroli demokracji politycznej nad gospodarką, prymatu dobra wspólnego nad egoistycznym interesem, przestrzeni publicznej nad przestrzenią prywatną. Nie chodzi o obalenie wszystkich form własności, lecz o obalenie

196 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, s. 315-316.

197 K. Marks, F. Engels, „Manifest Partii Komunistycznej", s. 528, 548, 537-538.

„dzisiejszej własności prywatnej – własności burżuazyjnej", czyli, innymi słowy, „sposobu zawłaszczania" opartego na wyzysku cudzej pracy.

7. Gdy prawo prywatnych właścicieli do zawłaszczania dóbr wspólnych ściera się z prawem wywłaszczonych do istnienia, o tym, które z tych praw weźmie górę, rozstrzyga siła, bo – jak wskazywał Marks – to ona zawsze rozstrzyga między równymi prawami. Cała nowoczesna historia walk klasowych, od wojny chłopskiej w Niemczech, poprzez rewolucje angielską i francuską, aż do rewolucji społecznych ubiegłego stulecia, jest historią tego konfliktu. W jego toku rodzi się prawomocność przeciwstawna prawomocności klasy panującej. Komuna Paryska jako „odkryta wreszcie forma polityczna" emancypacji „burząca nowoczesną władzę państwową", jako „określona forma" „republiki socjalnej" – hasło to, rzucone przez proletariat paryski, gdy wzniecił rewolucję lutową 1848 r., „wyrażało jedynie nieokreślone dążenie do takiej republiki, która zniosłaby nie tylko [ówczesną] monarchistyczną formę panowania klasowego, lecz i samo panowanie klasowe" – ilustruje pojawienie się owej nowej prawomocności. Jej doświadczenie zwiastowało formy samoorganizacji i samorządności robotniczej i ludowej, które pojawiały się później podczas kryzysów rewolucyjnych – rady i komitety robotnicze, fabryczne i zakładowe, rady delegatów robotniczych, komitety milicji, kordony przemysłowe, stowarzyszenia sąsiedzkie, komuny rolnicze – i dążyły do „odzawodowienia" polityki, a więc przezwyciężenia społecznego podziału pracy, który ją „uzawodawia", stworzenia warunków sprzyjających obumieraniu państwa jako odrębnego ciała biurokratycznego.

8. Pod panowaniem kapitału przeciwwagą wszelkiego postępu jest regres i destrukcja. W ostatecznym rachunku postęp polega jedynie na „zmianie formy ujarzmienia". Komunizm wymaga innej idei i innych kryteriów niż wydajność i rentowność

pieniężna, zaczynając od drastycznego skrócenia czasu pracy i zmiany samego pojęcia pracy: nie ma mowy o rozkwicie indywidualnym w „czasie wolnym", dopóki pracownik pozostaje wyobcowany i okaleczony w pracy. Perspektywa komunistyczna wymaga również radykalnej zmiany stosunków między mężczyznami a kobietami: doświadczenie stosunków między płciami jest pierwszym doświadczeniem odmienności i dopóki będzie istniał ten stosunek ucisku, dopóty każda istota ludzka różniąca się kulturą, kolorem skóry czy orientacją seksualną będzie narażona na dyskryminację i czyjąś dominację. W końcu prawdziwy postęp polega na rozwoju i różnicowaniu potrzeb, których oryginalna kombinacja czyni ze wszystkich istoty unikalne, a ich jednostkowość przyczynia się do wzbogacania gatunku.

9. W *Manifeście* pojmuje się komunizm jako „zrzeszenie, w którym swobodny rozwój każdego jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich". Stanowi on więc maksymę swobodnego rozkwitu indywidualnego, którego nie należy mylić ani z mirażami indywidualizmu bez indywidualności, podlegającego konformizmowi reklamowemu, ani z prostackim egalitaryzmem koszarowego socjalizmu. Rozwój jednostkowych potrzeb i zdolności każdego wnosi wkład w ogólny rozwój rodzaju ludzkiego i odwrotnie – swobodny rozwój każdego wymaga swobodnego rozwoju wszystkich, gdyż emancypacją nie jest rozkosz doznawana w samotności.

10. Komunizm nie jest czystą ideą ani doktrynalnym modelem społeczeństwa. Nie jest to nazwa ustroju państwa ani nowego sposobu produkcji. Jest to nazwa ruchu, który nieustannie przezwycięża/znosi ustalony ład. Jest to jednak również nazwa celu, do którego zmierza ten ruch i który służy mu za drogowskaz. W przeciwieństwie do polityki bez zasad, bezcelowych działań czy improwizowania z dnia na dzień, pozwala stwierdzić, co zbliża do celu, a co od niego oddala. Z tego

względu nie jest naukowym poznaniem celów i środków, lecz kontrolną hipotezą strategiczną. Jest nazwą kilku nierozłącznie związanych ze sobą zjawisk – niezbywalnego marzenia o innym świecie, w którym panowałaby sprawiedliwość, równość i solidarność, permanentnego ruchu, który obala ład istniejący w epoce kapitalizmu, i hipotezy, która naprowadzając ten ruch na radykalną zmianę stosunków własności i władzy, nie ma nic wspólnego z wyborem mniejszego zła – najkrótszą drogą do najgorszego ze wszystkich światów.

11. Kryzys społeczny, ekonomiczny, ekologiczny i moralny kapitalizmu, który może obejść swoje własne granice tylko za cenę coraz bardziej nieumiarkowanego rozpasania i narastającego nierozumu zagrażającego zarówno naszemu gatunkowi, jak i naszej planecie, na nowo stawia na porządku dziennym „aktualność radykalnego komunizmu"[198], do której w okresie międzywojennym, w obliczu ówczesnych zagrożeń, odwoływał się Walter Benjamin.

---

198 J.-M. Palmier, *Walter Benjamin: Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu. Esthétique et politique chez Walter Benjamin*, Paryż, Klincksieck 2006, s. 207, 263.

biblioteka Le Monde diplomatique

W niniejszej książce Daniel Bensaïd przypomina, że kapitalizm, który wynosi ponad wszystko własność prywatną pozostaje systemem opartym na monopolu i wywłaszczeniu. Być może nigdy nie było to tak jasne jak u progu drugiej dekady XXI wieku. Prawdziwa treść własności prywatnej ujawnia się w koncentracji kapitału w rękach nielicznej elity, dokonywanej kosztem większości społeczeństw, a na globalnym Południu wręcz całych ludów. Prywatyzacje usług publicznych i systemów emerytalnych, deregulacja stosunków pracy, grodzenie miast, pętle zadłużenia, patentowanie już nie tylko produktów pracy ludzkiej, ale także dzieł natury i wspólnego dziedzictwa kulturalnego – wszystko są to narzędzia gigantycznego wywłaszczenia miliardów ludzi. Dlatego, uważa Bensaid, stoimy w obliczu konieczności powrotu do hasła komunizmu. Bo „na przekór rozpasanej drapieżności i prywatyzacji świata najbardziej przypomina o zasadach dzielenia się i równości, wspólnego sprawowania władzy, solidarności (...), obrony naturalnych i kulturalnych dóbr wspólnych ludzkości, rozszerzaniu sfery bezpłatności usług na dobra pierwszej potrzeby."

Daniel Bensaïd (1946-2010) – filozof francuski, profesor na uniwersytecie Paris VIII, członek International Institute for Research and Education. Od 1969 r. był czołowym działaczem Związku Rewolucyjnych Komunistów (Ligue communiste révolutionnaire – LCR), a w 2009 r. współzałożycielem Nowej Partii Antykapitalistycznej (Nouveau parti anticapitaliste – NPA). Napisał m.in. *La revolution et le pouvoir* (Penser, 1976), *Walter Benjamin sentinelle messianique* (1990), *La discordance des temps: essais sur les crises, les classes, l'histoire* (1995), *Politiques de Marx* (2008), *Eloge de la politique profane* (2008), *Marx, mode d'emploi* (2009).

cena 25 zł (0% VAT)

ISBN 978-8-388353-43-7

